اتحاد الجمعيات الفلسفية المصرية (١١)

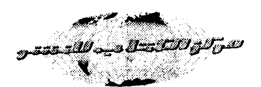
المدينة والسياسة

دراسة في "الضروري في السياسة"

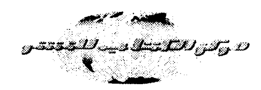
لابن رشد

د. عبد القادر عرفة

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م



الطبعة الأولى
٢٠٠٦م



مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠
مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨
http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

تمت طباعة هذا الكتاب بدعم من مؤسسة
فريدريش إيبرت الألمانية بالقاهرة

This book published in the Arab Philosophical Society Association "Polis and Politics" is a commentary and an extensive study of Averrois text "The Necessary in Politics", published twice in recent years. After an introduction on Averrois and his discourse, the book contains five chapters. First, "Polis and Politics" between Islamic and External Traditions. Second, Civil politics according to Averrois. Third, educational theories and the opposite virtuous city. Fourth, Woman and Politiccs. Fifth, presence and absence of Aristotle in the philosophical discourse of Aristotle.

The book goes beyond the normal socio-ethical analysis of the virtuous city al-Farabi model. Priority is given to politics. It is different from his commentary of Plato's republic where he is criticizing despotism, unilateralism of power.

التمهيد

قبل أن نمهد للموضوع يجدر بنا أن نوضح نقطة منهجية، فالمدخل النظري الذي يعقب التمهيد مباشرة يُعتبر هو مفتاح الدراسة. وعلى هذا الأساس سيكون التمهيد مجرد مولج و توطئة سريعة للموضوع.

لقد كان التفكير السّياسي على مر تاريخه يحتل الصدارة، نتيجة علاقته بحياة الأفراد والجماعات، وارتباطه من جهة أخرى بالسلطة وأنظمة الحكم. ولقد اتسّم التفكير في كثير من الأحيان بالنزوع اليوتوبي، فتشكلت عبر الأزمنة المعرفية كثير من نماذج المدن الفاضلة، كانت أشهرها جمهورية أفلاطون.

١- إشكاليات البحث

لقد حافظت جمهورية أفلاطون على خصوصياتها الفكرية، وأضحت موضوعا للبحث والدراسة في كل عصر، ومن هذه الخاصية جاء شرح ابن رشد لكتاب السّياسة لأفلاطون. ونحن إذ اخترناه كموضوع للدراسة نريد منه إثارة الإشكاليات التالية : هل هو شرح وتلخيص فقط ؟؟ أم خطاب يحمل إبداعا وجدّة ؟؟ ولما اختار ابن رشد أفلاطون بالذّات ؟؟ وهلا فعلا كان ابن رشد يحمل مشروعا سياسيا ؟؟ وهل نكبته التّاريخية نكبة سياسية؟؟

ومن جهة أخرى : هل الغزالي هو المقصود بالنقد و التّهجم أم ابن تومرت ومذهب الدولة الموحدية ؟؟ وهل استطاع ابن رشد أن يستفيد من الدّرس الباجوي وقبله الفارابي؟؟

وهل يمكن القول بكل موضوعية أن ابن رشد أبدع خطابا سياسيا بالرغم من كونه في مقام الشرح والتلخيص.؟؟

ولعل أهم إشكالية على الخصوص : ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد ؟؟ وهل يمكن أن يكون ابن رشد مَعلم التنوير أم هو مجرد أغلوطة ووهم تحوّل بفعل النّكبة والغرب إلى أسطورة القرن؟؟..

إن الهدف من دراسة كتاب الضروري في السّياسة هو تحليل أفكار ابن رشد وتوضيح مواقفه في الكثير من قضايا عصره، ومعرفة كيف تعامل العقل السياسي الإسلامي مع السّياسة خارج الأحكام السلطانية. و لهذه العلّة بالذات، توجب علينا أن نستعمل منهج التّحليل النقدي، وأن نعمد في كثير من الأحيان إلى منهج التحليل النفسي خاصة ما يتعلق باللاّشعور السِّياسي. كما استعملنا المنهج المقارن لمقارنة أفكار ابن رشد السياسية مع غيره من علماء عصره، كالفارابي وابن باجة و ابن طفيل.

٢- هيكل البحث

وبناء على ما سبق فإن البحث توزّع من حيث هيكله العام على ما يلي:

١- مدخل نظري: يُعتبر مولج الدّراسة، ودليل القارئ على أهم النقاط الرئيسة في مضمون البحث. تعرضنا فيه بالتّحليل والنقد لعلاقة كتاب الضروري في السياسة ببيئة ابن رشد. وكان الغرض من المدخل النظري تحليل تداعيات السؤال السّياسي وعلاقته بالمكان والزّمان. كما حاولنا تحليل محنة ابن رشد السِّياسية، و تبيان الأبعاد والخلفيات الحقيقية التي تقبع خارج النّص التاريخي. ثم تحدثنا عن ظاهرة الترجمة العبرية للنصوص العربية، محاولين تبيان أسبابها ونتائجها، ثم تحليل ظاهرة الأقليات والإبداع في العالم الإسلامي.

إن المدخل النظري يعطي للسُّؤال السِّياسي عند ابن رشد وجوده وأبعاده، وقدمنا ذلك من خلال أهم الافتراضات التي تنبلج من تداعيات السؤال السياسي.

الفصل الأول: خصصناه لشبكة المفاهيم المرتبطة بالموضوع ارتباطا مباشرا، وحددنا ثلاثة مفاهيم رئيسة : ١-المدينة بوصفها مهد السّياسة وموضعها الأول. ٢-السياسة باعتبارها هي التي تعطي الخصوصية لمسائل تدبير الجماعة. ٣- العلم المدني بوصفه هو الحقل الذي يحوي المفهومين السّابقين تحت إطار الحكمة العملية. والغرض من الدراسة الجينيالوجية للمفاهيم هو محاولة البحث عن مواطن التأصيل الإسلامي، ورصد مجالات إبداع المفاهيم في تراثنا العربي.

الفصل الثاني: خصص لتحليل الخطاب الرشدي في مجال السّياسة المدنية. في المبحث الأول تحدثنا عن ابن رشد ومحنة السؤال السياسي، بوصفه يمثل إحدى مظاهر قلق العبارة الرشدية في مجال القول السّياسي. أما المبحث الثاني يتعرض للمدينة الفاضلة عند ابن رشد من حيث طبيعتها، وتطورها من منطق الاستحالة والامتناع إلى منطق الإمكان، مع تحليل شروط الحاكم. أما المبحث الثالث فاختص بتحليل ظاهرة اجتماع البيوتات في العالم الإسلامي، والبحث عن الآليات التي توجهه نحو اجتماع العقل والحكمة العملية.

الفصل الثالث : بما أن الفصل الثالث يتطرق للمدينة الفاضلة من منظور الممكن، فإن الفصل الحالي يتطرق إلى النظرية التربوية ومضادات المدينة الفاضلة. وعليه كان المبحث الأول يتجه صوب تحليل مطلب التغيير السّياسي وإشكالية فهم المدن المضادة. والمبحث الثاني تطرقنا فيه للنظرية التربوية في المشروع الرشدي، وجاء المبحث الثالث ليحلل البرنامج التربوي الرشدي من حيث المراحل والكيّفيات.

الفصل الرابع: مضمون الضروري في السّياسة تفرد ببعض القضايا الرئيسة، والتي حظيت أكثر من غيرها بالمناقشة والتّحليل، كقضية المرأة والحرب. لذا كان المبحث الأول حول إشكالية المرأة في الخطاب الرشدي. أما المبحث الثاني تطرقنا فيه إلى رؤية

ابن رشد ومجاورته **لأفلاطون وواقع عصره. والمبحث الثالث اتجه صوب تحليل** إشكالية الحرب في الخطاب الرشدي.

الفصل الخامس : يدور حول ابن رشد الراهن والمستقبل، و خُصص الفصل لدراسة قضيتين رئيستين، **الأولى** حول علاقة المتن الرشدي بأرسطو من خلال جدلية الحضور والغياب. **والثانية** قضية استدعاء ابن رشد في راهننا، إن تحليل ظاهرة عودة ابن رشد في الفكر العربي المعاصر، تستدعي معرفة خلفياتها أولا.(الوهم - ابن رشد الأسطورة – ابن رشد الأغلوطة – ابن رشد والتوظيف الإيديولوجي.)

٣ - الدّراسات السابقة

ولم يطلع العرب على تلخيص أو جوامع السياسة لابن رشد إلا في حدود ١٩٥٢ حين صدرت أول ترجمة له بالإنجليزية و الأخرى عام ١٩٨٢. إلا أن ابن رشد ظل مجهولا، ولم يبدد هذا الجهل سوى العمل الذي قام به على الخصوص أ. أحمد شحلان الذي ترجم النص الرشدي من العبرية سنة ١٩٩٨، على عكس ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي. ولم يشهد الفكر العربي المعاصر دراسات حول نظريته ابن رشد السّياسية، اللّهم إلا تلك المقالات التي صدرت على النحو التالي:

٣-١٩٦٢ : إرفن روزنتال / أراء ابن رشد السّياسية- مجلة البينة. (المغرب)

٤-٢- ماجد فخري (ابن رشد وأفلاطون) مقال ذُكر في دائر المعارف للبستاني.

٥ - ١٩٧٢: عبد الرحمن بدوي / عرض باقتضاب المقالات الثلاث - التي قدم من خلالها ابن رشد جوامع السياسة لأفلاطون - في كتابه (Histoire de la philosophie en Islam) (مرجع مستعمل).

٦ - ١٩٧٤: محمد عمارة (مسلمون ثوار) قدم دراسة عن بعض الجوانب السياسية عند ابن رشد (ص٦٩/١٠٥).

٧ - ١٩٧٨: قدم أ. عمار طالي مداخلة قيمة، شرح فيها نظرية ابن رشد السياسية، واعتبرها كثير من الدّارسين من بين أحسن المدخلات في الموضوع (النظرية السّياسية لدى ابن رشد) قُدمت في أعمال ملتقى ابن رشد بالجزائر سنة ١٩٧٨.(م. مستعمل)

٨ - ١٩٨٨: علي زيعور (الحكمة العملية أو الأخلاق والسِّياسة التعاملية) تحدث عن الجانب السياسي عند ابن رشد (ص ٤٢٧-٤٧٣).

٩ -١٩٩٥/ ٢٠٠٠: الجابري (المثقفون / مقدمة الضروري في السياسة / العقل الأخلاقي) تحدث في كثير من المباحث عن شرح ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون، وحاول جاهدا أن يعطى قراءات جديدة خاصة في مجال نكبة ابن رشد والمرأة. وتعتبر مقدمته التحليلية لكتاب الضروري في السياسة مرجعية هامة للباحثين. (م. مستعملة)

١٠ - ٢٠٠٠: منى أبو زيد (المدينة الفاضلة عند ابن رشد) قدمت عرضا لأهم ما جاء في كتاب تلخيص السياسة لابن رشد معتمدة على ترجمة حسن المجيد العبيدي. (م. مستعمل)

١١ - أما على المستوى البحث الجامعي، فقدمت مؤخرا رسالة حول (الفلسفة السياسية عند ابن رشد السياسية) من طرف باحث يمني (محمد جعفر بن الشيخ) غير منشورة .

لكن رغم ذلك بقي النّص الرشدي في مجال السّياسة يشكو نقصا، وعلى حد تعبير أ.صالح مصباح : " تشكو المسائل السياسية عند ابن رشد إهمالا شديدا لدى

الباحثين في الرشديات،إذ لا تتجاوز الدراسات الهامة في هذا القسم من المتن الرشدي أصابع اليد الواحدة"(١).

إن هذا النقص هو الذي دفعنا إلى محاولة قراءة المتن السياسي الرشدي، محاولين عدم إعادة تكرير ما كتب حتى في تلك الدراسات القليلة.

٤ - آفاق الدراسة

كان أكبر حافز على اختيار ابن رشد مقولة استقالة العقل العربي للجابري، التي دفعتنا إلى محاولة تفنيدها من خلال دراسة نص ظل مجهول لابن رشد زمنا طويلا.

فلقد تبيّن أن الحكم على التراث يُبنى في كثير من الأحيان على قراءات إيديولوجية، تحاول أن تتعامل معه كنص مهجور، وذاكرة تراثية. لقد اقر الجابري كما سنرى لاحقا أن العقل العربي رفض استقالته مع الضروري في السّياسة لابن رشد. لكن ما الذي دعاه آخر الأمر أن يراجع أحكامه ؟؟

إن هذه الدراسة ليس الهدف منها ابن رشد في حد ذاته، فهو أقرب ما يكون في واقعنا المعاصر إلى أغلوطة أو أسطورة، لكن الغاية منه توضيح قدرة المفكر الإسلامي في العصور السابقة على النفاذ في متون نصوص الآخر. ومن ناحية ثانية فالغاية الأكيدة هي محاولة قراءة التراث بعيدا عن التراث، نقصد استحضاره لكي نفكر من خلاله.

والغرض الثالث إجراء مقاربة بين ما كُتب في القديم وبين ما يكتب اليوم في مجال السياسية. ودراسة ابن رشد لا تعني دراسة نص مهجور فقد أبعاد زمنه الثلاثة، بل قراءته جعلتنا ندرك أن الإشكالية الجوهرية في تاريخ الفكر السياسي المعاصر تكمن في السؤال التالي:هل يمكن اعتبار كل ممارسة للسلطة سياسة ؟؟

---

(١) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة - الملة) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد ١٩، ١٩٩٨، ص٢٥.

إن هذا السؤال يحيل مباشرة إلى القول أن كل ممارسة للسلطة ليست بالضرورة سياسة، ومنه لا يمكن اعتبار السياسة هي علم السلطة فقط، رغم كون النظريات المعاصرة تحاول أن تحصر السياسة في علم السلطة، إن التداخل الموجود بين مفهوم السلطة وعلم السياسة المعاصر لا يمكن من خلاله الجزم أن علم السياسية هو علم السلطة. ليس ضد المنطق القول أن كل تعريف للسياسية هو قتل لها، ذلك أن أي تعريف لها هو مجرد وصف لجانب من جوانبها رئيسة. والعلة تكمن أن كل فرد يمتلك فكرة عن السّياسة حتى و لو كانت متطرفة وغير واقعية، والسبب في ذلك أن السّياسة تعتبر أقرب المسائل إلى حياته، ولنأخذ زمرة من الآراء الإيجابية حول السّياسة مثل: " السياسة خدمة الآخرين"، " فن إدارة شؤون الرعية"،" فن تنظيم العلاقات"، " فن منع الشر"، " فن توزيع الخيرات"...

ولننظر لها من جانب آخر: " السّياسة هي فن المخادعة"،" فن الكذب"، " فن سلب المكاسب"، " فن تضليل الرأي العام"،" أكذوبة التاريخ"،" لعبة اللصوص"، " حلبة صراع الانتهازيين"،" فن ما لا يقال" ...

إن السّياسة عصية عن التعريف لارتباطها بحياة الإنسان اليومية، وعلاقتها المباشرة بالمصالح والمنافع، وعليه فحتى تلك الرؤى الأكثر تطرفا وسوداوية عنها تحمل جزءا من الحقيقة، وتعبر في كثير من المواقف عن رؤى متقدمة عن عصرها.

نحن نعترف أن الدولة لم تصبح هي الإطار الأوحد للتنظيم الراقي، كما أنها لم تبق الموضوع الرئيسي للعلوم السياسية خاصة ونحن نلاحظ ظهور مفاهيم جديدة عن الدولة، وتراجع كثير من المفاهيم الحديثة كالدولة القطرية،الدولة القومية، الدولة الأمة،...لكن رغم ذلك لا يمكن توجيه السياسة وحصرها في جزء من أركان الدولة.

إن السلطة تظهر في كل تنظيم سواء أكان إراديا أو غير إرادي، بل يمكن الجزم أنها توجد بالقوة والفعل في الجماعات الصغرى أكثر منه في الجماعات الكبرى.

إن السلطة تمارس كطقوس في القبائل الاستوائية و كسلوك يومي أكثر مما تمارس في بلد منظم تنظيما سياسيا كأمريكا، إن سلطة كاهن قبيلة في أدغال إفريقية تفصح عن كيانها الفعلي أكثر من سلطة دولة غربية.

إن هذه المقاربة تجعلنا لحد ما ندرك لما حاول فلاسفة الإسلام بحث مسائل السلطة والسياسة في العلم المدني وليس في باب الآداب السلطانية.

وفي الأخير هل يمكن القول : أن الضروري في السّياسة تجاوز حدود الشرح والتلخيص إلى حدود التحول والإبداع ؟؟ وهل المدينة الرشدية تدخله إلى عالم اليوتوبيات؟؟

المدخل النظري

١- ابن رشد: المكان والزمان وتداعيات السؤال السّياسي

لم يخرج الخطاب الفلسفي خاصة القديم عن ثلاثة محاور رئيسة: الله،الإنسان والعالم، وليس من الغرابة أن يكون البحث مداره العناصر الآنفة لما لها من علاقة مباشرة ببعضها البعض، ومن جهة أخرى كان التفكير الفلسفي مترعا بالميتافيزيقا التي تشكل علاقة فلسفية بين الله كقوة متعالية عن الموجودات ومصدر كل ما هو موجود، وبين العالم الذي هو الواسطة بين واجب الوجود والموجود الأشرف الذي هو الإنسان، فالله خلق العالَم قبل الإنسان حتى يوجد الإنسان.

فالإنسان يبقى دوما محورا للبحث والدراسة باعتباره ذاتا باحثة وموضوعا للبحث في اللحظة نفسها، وتأتي المدينة (الدولة) في المرحلة الثانية لما لها من علاقة وطيدة بحياته الاجتماعية والاقتصادية، فالمدينة تعكس الممارسة السّياسية التي على ضوئها تتضح طبيعة الإنسان كمواطن له كينونته الاجتماعية. ومن هنا كانت المدينة في الفكر السياسي تعكس دوما جدلية المرغوب والمرفوض، ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لأن العقل السياسي تحكمه القاعدة التالية: "التنظير دوما ينطلق من ما ينبغي أن يكون من معكوس ما هو كائن".

وبناء على ما سبق كانت المدينة في الفكر السياسي تسير نحو المشروع الممكن نظريا وعمليا، حتى في أرقى مستويات اليوتوبيا. وبالطبع فإن المستقبل والمصير أصبحا محوران لصيقان بالإنسان والمدينة، يتجلى حضورهما في ثلاث مستويات: الخوف من المجهول يؤدي إلى رسم استراتيجية الغد، ورفض الواقع يفرض التنظير للحاضر، واليأس من الحاضر يدفع الفكر إلى الارتماء في أحضان الماضي لرسم معالم السعادة.

لقد أصبح الغد والمستقبل أهم ما يُقْلق الفكر السياسي، وأصبحت إشكالية المدينة في الفكر السياسي ترتبط ارتباطا عضويا بالسياسة المدينة. فالبحث في مسألة المدينة هو بحث في السِّياسة المدنية أصلا، ولعل الفارابي وضّح ذلك الترابط العضوي في كتابيه إحصاء العلوم والسياسة المدنية.

وفي صدد معالجة السياسة المدنِّية في فكر ابن رشد، سنحاول أن نستخدم في البداية منهج روجيس دوبري (R.debray)، وخاصة فيما يتعلق بدراسة التراث السياسي.

لقد كان من المتعارف عليه لدى القدماء أن السِّياسة سر الأسرار، وأنها من الفنون التي تبقى حكرا على بعض الأصفياء، إنها تشبه ذلك الطوق الذي نسجته الآلهة في المعتقد اليوناني حول معارفها: "ولا نزال نؤدي غرامة الكبوة البروميثيوسية، والانزعاج الذي صادفه بروتغراس للمرة الأولى والأخيرة في مغامرته الافتتاحية منذ خمسة وعشرين قرنا. فما إن اكتشف برميثيوس، في اللحظة الأخيرة، ومن بين كل الحيوانات الأخرى التي سبق ايبيميثيوس أن جهزها بشكل متناغم، (الإنسان العاري، الحافي، الخالي من كل ستر، الأعزل من كل سلاح)، عشية اليّوم، حتى هرع مفجعا طائفا بالآلهة بحثا عن مَلَكة أو اثنتين يسرقهما. وقد أراد أول الأمر أن يستأثر بسر الفن السياسي الذي يعتبر فن الحرب جزءا منه، لكنه اضطر للعدول عن ذلك لأن السر كان تحت حراسة مشددة داخل حصن سيدة الآلهة ذي الأبواب المزودة بالحرس العتاة"(١).

وإذ نحن نتعامل مع نص وحيد لابن رشد في مجال السِّياسة، نشعر بالكبوة البرومثيوسية، وتزداد أزمة الذات الباحثة حين يكون النَّص الذي بين أيدنا مجرد ترجمة عبرية بائسة لنص رشدي عريق، ولموضوع كان يُعتبر في زمانهم سر الأسرار.

---

(١) روجيس دوبري، نقد العقل السياسي، تعريب: عفيف دمشقية، دار الآداب،بيروت،ط ١،١٩٨٦ ص٦٤.

إننا نشاهد فعلا المأساة الرشدية على ضوء قراءتنا لمتنه السياسي، ولكن كما قال دوبري: " أن مشهد المأساة جزء من المأساة، وأنه ينبغي أن يكون هناك أكثر من مجرد تصورات وجدانية في أشكال الوعي الاجتماعية، أو شيء غير أفكار الإيديولوجيات لكي تحدد الطريقة التي بها يتخيل الناس، أو يتكلمون، أو يفكرون، الطريقة التي بها يعيشون، ويموتون. وقد يكون أقل ما يستنتج منها نوع من نمط وجود الإيديولوجية بوصفها إرادة وتصورا"(١).

إننا في دراسة الضروري في السّياسة لا نملك سوى المعطى الإيديولوجي لقراءة النص الرشدي، والقصد من المعطى الإيديولوجي ليس المعنى المستهجن، بل نقصد به المعطى العلمي، فابن رشد لم يغامر بإنتاج نص سياسي مستقل، بل دفعه المكان والزمان إلى استحضار أفلاطون ليفكر من خلاله في مشكلات مجتمعه. فلنتحرر أولا من الاستعمال الشائع لمصطلح الإيديولوجيا، ونحاول أن نوظفه في إطار إيجابي، ولتكن معرفة الدّوافع والهواجس التي جعلت العقل السياسي ينخرط في القول السياسي، وعليه تصبح القراءة الإيديولوجية للمتن الرشدي تتطلب منا ما صرح به جان ماري دنكان (Jean Marie Denquin): "وعلى الصعيد العملي، فإنّه لا يمكن إذن رفض الكلمة (الإيديولوجيا)، لكن المهم قبل الذّهاب لما هو أبعد، أن نفرغ التعبير من خبثه"(٢). والتوظيف الإيجابي للكلمة يجعلنا نعتقد أن ابن رشد عايش نفس الوضع الذي نحن فيه، نقصد حيال التعامل مع التراث المهجور، لقد كان النص الأفلاطوني في العالم الإسلامي يعتبر نصا قديما ومهجورا، ولكن بالرغم من ذلك استطاع الفارابي وابن رشد أن يتجاوزا عقدة المهجور، وتعاملا مع النص وفق لما يمليه حال عصرهما.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥٥.

(٢) دنكان، جان ماري، علم السياسة، تعريب: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص١٧٤.

إن فكرة القديم المهجور يمكن أن نسقطها على نص ابن رشد ذاته،خاصة في المجال السّياسي، ولنحاول أن نتأمل الفقرة التالية: "إن فكرة القديم المهجور تشكل موضوع عكس باهظ الثمن للمهني، والازدراء الذي يماثل بينه وبين شائخ ومتقادم ورث يتعرض لأخطار جدّية. ولنكرّر الكلام على أصل الوضع اللغوي. فجذر الكلمة اليوناني يعني: البداية ونقطة الانطلاق، ولكنه يعني أيضا ومن غير انفصام القيادة والسلطان"(١).

فهل النّص الرشدي الذي نحن بصدد دراسته يمثل القديم المهجور؟؟ الشائخ المتقادم؟ أم أنه يمثل بداية النهاية ونهاية البداية؟ وهل يمثل في اللاشعور السِّياسي نقطة الارتكاز والسلطة والقيادة نحو المجهول؟؟

إن دراسة الضروري في السياسة لا تخلو من الإسقاط الإيديولوجي، وكما يقول محمد عابد الجابري كل قراءة للتراث هي قراءة إيديولوجية، وخاصة إذا لمسنا قلقا في العبارة الرشدية في مجال القول السياسي.

وهذه التوطئة تفرض قبل الخوض غمار الموضوع ضرورة تبيئة ابن رشد، لأنه لا يمكن فهم طبيعة أي تفكير فلسفي إذا لم نربطه ببيئة منتجه، لأن المكان والزمان عنصران ضروريان لفهم الظاهرة الفكرية، وخاصة عندما يتعلق الأمر بفكر الأزمة والمحنة، ويتعرض صاحبهما للنكبة والمحنة.

ودراسة الفكر السِّياسي الرشدي تفرض ضرورة دراسة بيئته دراسة تحليلية، لكون ابن رشد جاء في فترة زمانية جد معقدة من حيث وضع المكان والزمان، فالبلاد الأندلسية كانت تشهد تشرذما سياسيا وانحلالا اجتماعيا، إضافة إلى نظام حكم طبيعته استبدادية جعل ابن رشد يصفه لأول مرة في تاريخ الفكر السّياسي بوحداني التّسلط.

---

(١) روجيس، دوبري، نقد العقل السِّياسي، ص٤٧٦.

كما أن المجتمع طغت عليه السفسطائية الإسلامية أعني المتكلمة، فتفرقت الأمة إلى شيع، فكثرت الملل والعقائد، ومما زاد الأمر أزمة وسوءا سيطرة الفقهاء على الحياة الثقافية والسّياسية، فكانت كل الظروف ضد مشروع ابن رشد المعرفي والسّياسي.

لكن بالرغم من صعوبة المكان والزمان، كانت الأندلس في تلك الفترة أحسن الأماكن الإسلامية من حيث انتشار المعرفة والعلوم، وخاصة قرطبة، ولقد أورد روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand) نصا لأحد المؤرخين العرب المجهولين : "كانت مدينة قرطبة العاصمة منذ فتح جزيرة الأندلس ذروة الدّرى وبُغية المبتغى، محطّ الراية وأمّ الحواضر والأمصار، ومواطن الخير والأخيار، موئل الحكمة، بدؤها و الختام، قلب البلاد ومنبع العلم والأعلام، قبة الإسلام ومجلس الإمام،موطن الرأي السديد، حديقة ثمار الفكر، ومنبت رايات العصر."(١) إن هذا الوصف يتطابق مع الحقائق التاريخية التي تثبت فعلا أن بلاد الأندلس كانت منبت العلماء والفكر، ولقد أصبحت بمركزها الثقافي الجديد تنافس بغداد في المشرق: "أصبحت قرطبة الآن تنازع بغداد حول الزعامة في العالم الإسلامي، فقد كان جامع قرطبة مركزا مشهورا للدراسة العالية، بمستوى القاهرة وبغداد، إذ كان أول جامعة قروسطية في أوربا"(٢). ولقد أفرز المكان روح المثاقفة بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل الأخرى، فمالت نفوسهم للدراسة الحّرة، وأسسوا تقاليد التفكير الحر، وخاضوا في كل ما له علاقة بالمعرفة. يصفهم رينان (E.Renane): "كان عرب الأندلس قبل الحكم يتجهون نحو الدراسة الحرة والتفكير غير المقيد، متأثرين بذلك الجو الرائع في الأندلس، ومن جهة أخرى عن طريق علاقتهم

---

(١) سلمى الخضراء الجيوسي وآخرون، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص ١٨٣.

(٢) روبرت هيلنبراند (قرطبة القروسطية مركزا ثقافيا عاليا)كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص ١٩٤.

المتميزة مع اليهود والنصارى"(١). وتلك العلاقة المتميزة مع اليهود هي التي حافظت على التراث الرشدي ونقلته إلى الثقافات الأخرى، والتي هي بدورها أعادت نقله إلينا من جديد.

١- الفلسفة في الفضاء الأندلسي

شهد التفكير الفلسفي في بلاد الأندلس حضورا متميزا، نتيجة اشتغال الحكام بالنظر الفلسفي وحبهم للمشتغلين بالفلسفة. ولقد وجد ابن رشد في الدولة الموحدية الإطار الأمثل للاشتغال بالفلسفة، خاصة الرعيل الأول من حكامها. وتكشف هذا الفضاء من خلال ما ذكره ابن أبي أصيبعة [عيون الأنباء: ج ٢.ص٧٦]: "لما كان المنصور في ٥٩١ هـ بقرطبة وهو متوجّه إلى غزو ألفونس الثامن ملك قشتالة، استدعي أبا الوليد ابن رشد، فلما حضر عنده،احترمه كثيرا، وقرّبه إليه، حتى تعدّى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهنتاني"(٢).

وعلى هذه الأرضية الثقافية والحبوة السّياسية حاول ابن رشد أن يؤسس أرضية للتقارب بين النظر الفلسفي والشريعة الإسلامية : " فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع : فإن الحق لا يضادُّ الحق بل يوافقه ويشهد له"(٣). هذا لا يعنى أن معارضة الفكر الفلسفي لم تكن قائمة، بل كانت على أشدها بين الفقهاء والفلاسفة، ولكن هذا التجاذب كان في صالح الفلسفة: "استطاعت الفلسفة أن تجد جذورا عميقة في البلد العجيب [الأندلس] الذي كانت كل القوى تحاول أن تقوضه لكنه كانت على العكس من ذلك تجعله دوما يتقوى ويحيا"(٤).

---

(1) Renan, Ernest, Averoos et L'averroïsme, Maisonneuve et larose, PARIS, 1997, P 23.

(٢) نقلا: محمد عابد الجابري،ابن رشد وسيرة وفكر،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص٦١.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٦.

(4) Ibid, P 24 .

لقد أخذ ابن رشد على عاتقه ضرورة تقريب صور الحكمة لأنصاف المتعلمين (الفقهاء والمتكلمة) باعتبارهم الحلقة الأضعف معرفيا في بنية الثقافة الإسلامية، وكانوا من جهة ثانية يمثلون خصما شرسا للفلسفة. ولأجل تقديم الفلسفة في أفضل صورة كان عليه أن يكون أكثر شفافية في طروحاته الفكرية، وأن يعتمد البرهان كمنهج قوى ومثمر، لأن دوره كمثقف يتطلب منه ذلك: "دور المثقف يتمثل في تصور صور وهيئات الأشياء، ويجب عليه هو ذاته أن يكون مثال بَلُورَة الكريستال الشفاف التي لا تُبقي سوى صور الموجودات"(١).

وتتطلب الشفافية الثقافية من ابن رشد التركيز في عملية التأسيس على النقاط التالية :

١-١- الاستعانة بكتب الأقدمين ضرورة و واجب شرعي.

المعرفة عند ابن رشد تراكمية تخضع للتتابع التاريخي، تتطلب من الناظر فيها الاستعانة بما كتبه الأقدمون،لا لقصور نظر المتأخرين، بل لكي يستفيد الناظر من علم الأقدمين بمقدار ما يستطيع أن يُحَيِّن معرفة عصره: "وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيِّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان الغير مشاركا أو غير مشارك لنا في الملّة"(٢).

والاستعاضة ليست من باب الضرورة الحضارية أو الإنسانية، بل هي واجب شرعي على كل من يدين بالملَة الإسلامية: "فقد تبيّن من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه"(٣). والغرض من هذا التّوظيف التاريخي لكتب الأقدمين خاصة أرسطو ثم

---

(1) Ibid, P 107 .

(٢) ابن رشد، فصل المقال، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه،ص ٩٣.

أفلاطون هو دحض المعرفة السلطانية أولا، وثانيا نقد المنطق الفقهي البليد، وثالثا تعرية المذهب الأشعري. وهو نفس ما أكده محمد أركون". لقد نهض ابن رشد ضد الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، والضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة، وضد الدوغمائية التبسيطية والشرعوية للفقهاء، وحاول أن يضع محل كل ذلك المنهجية البرهانية،أو التحليل أو -الأنالوطيقا- ثم المحاجة الجدلية أو- الطوبيقا-. ثم المجادلة الخطابية أو الخطابة، ثم المقولات المنطقية، وهي مجمل الأشياء التي تحدد الموقف الفلسفي و الممارسة الفلسفية لأرسطو"(1). غير أن أركون لم يتفطن إلى كون توظيف أفلاطون في المجال السياسي من قبل ابن رشد الغرض منه بالخصوص الإطاحة بالنظام السّياسي لمدن الأندلس الجاهلة.

1-2- إيديولوجية السلطة ينبغي أن تكون المعرفة.

فطن ابن رشد إلى ضرورة إشراك السلطة في عملية احتضان المعرفة لا إنتاجها، فقوة المعرفة تستمد وجودها من قوة السلطة، وبالتالي فكل مشروع فكري يريد أن يتجسد ميدانيا لا بد له من حصانة إيديولوجية، لكن ابن رشد يرفض في صميم منطقه الذاتي أن تكون الإيديولوجية هي المنتجة للمعرفة. إن مهمة السلطة هي رعاية الحوار الفكري لا غير، إنه يرفض أن يصبح الحاكم في المدن الجاهلة طرفا في الإنتاج الفكري. ولكن رغم ذلك يقر أن للسلطان قوة رهيبة في رفع المضار الفكرية: "وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات، والمسالك المضلات، وبهذا الأمر الغالب. وطرق به إلى كثير من الخيرات، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق: وذلك أنه دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض

(1) محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير) ترجمة هشام صالح، مجلة عالم الفكر،المجلد ٢٧،العدد ٠٤، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،دولة الكويت،١٩٩٩،ص ١١.

المقلدين،وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة"(١).

والخطاب موجه كما يبدوا للسلطان، وهو من باب التقريظ الرشدي، لكنه يعكس ضرورة الاستفادة من النظام الحاكم، وتحيُّن الفرصة لتأسيس مدينة الإنسان الفاضل: "ولذلك ينبغي للفلاسفة،كما قال أفلاطون، أن يستعدوا لمثل هذه المدن، وأن يختاروا منها أفضل الأنواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتى ينشئوها فيها"(٢).

١-٣- المعرفة الفلسفية تتطلب النظائر

إن عملية التأسيس للفلسفة في أرضية فقهية ذات إيديولوجية أشعرية، يفرض على ابن رشد أن يضع الحوار الفلسفي ضمن إطار الندية الفكرية، لأن البرهان لا يقبل إلا جنسه. ومن ناحية أخرى فالناس عند ابن رشد ثلاثة أصناف:

الجمهور=الخطابة. - المجادلون=الطبع والعادة.-العلماء=الحكمة والنظر.

إن وضع الخطاب في غير صنفه تترتب عنه عواقب وخيمة، لأن التأويل باعتباره خطابا مميزا، كثيرا ما يحيد عن غاياته عندما يُصرح به لكافة الأصناف: "وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل،فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمُصَرِّح به والمُصرَّح له إلى الكفر"(٣).

ولمّا كان الحال على هذه الشاكلة، فإنه من الأجدر أن يبقى التأويل حكرا على العارفين العالمين بأسرار اللفظ والمعنى، والمدركين لغايات الفلاسفة.

---

(١) ابن رشد، فصل المقال،ص١٢٥.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في السّياسة، تعريب أحمد شحلان (من العبرية)، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط١،١٩٩٨، ص ١٩٠.

(٣) فصل المقال، ص١١٩.

١-٤- التحرر من الإيديولوجية الكلامية

من خلال كتابه مناهج الأدلة، ندرك أن ابن رشد يرفض علم الكلام كشكل من أشكال المعرفة، وينتقد المتكلمة من حيث كونها تحولت إلى إيديولوجيات المدن الجاهلة. فالمتكلمة على العموم هم سفسطائية عصره، لذا يرى ابن رشد أن الأشعرية ينبغي أن لا تُعتبر حركة معرفية أو اتجاه معرفي: "بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية"(١). إن مهاجمة الأشعرية التي هي من الوجهة السياسية إيديولوجية السلطة الموحدية له ما يبرره عند ابن رشد، ويمكن حصر الدوافع في ما يلي :

أ- أن الدولة الموحدية التي بدأت إمامية المذهب، بنت سياستها على العقل والقلب، فكانت في بداية نشأتها مدينة فريدة من نوعها. إذ قرَّب ملوكها العلماء والحكماء، وبحثوا عن من يشتغل بالفلسفة وعلوم النظر، وأرادوا بذلك أن يتبعوا سنة ملوك بني العباس خاصة المأمون.

وابن تومرت في المقابل قام بفعل مشابه للمأمون [ترسيمه مذهب المعتزلة كمذهب رسمي للدولة] عندما اختار الأشعرية كمذهب رسمي للدّولة، وجعل من أبي حامد الغزالي المعلم والمرآة العاكسة لمقصده.

وابن رشد من خلال ملازمته للبيت الملكي أدرك خطورة المذهب الأشعري على أفق التفكير السياسي، وخطورة فكر ابن تومرت، لكن ابن رشد لا يستطيع أن ينتقد ابن تومرت الأب الروحي للموحدين فاختار أسلوبا جديدا للنقد، إنّه النقد بالتلميح الذي يتأسس على نقد المرجع الأول لابن تومرت والمتمثل في شخص الغزالي الأشعري. إن أغلب الدراسات تحاول تصوير ابن رشد مهاجما للغزالي، لكن القليل الذي استنتج أن النقد الرشدي ليس موجها للغزالي فحسب بل موجها لفكر ابن تومرت.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

لقد ربط ابن رشد إيديولوجية الدولة الموحدية بفكر ابن تومرت، وأن تحطيم هذه الإيديولوجية لا ينجح بالتصريح المباشر، لذا اختار الغزالي ليحاوره فلسفيا من أجل أن يتقدم هو فلسفيا وسياسيا: " لقد اختار ابن رشد الغزالي كمحاور لكي يتقدم فلسفيا بالمسألة الحاسمة الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين"(١)." لكن غاب عن فكر محمد أركون جانب آخر توصل إليه أ. عليل أومليل: "إن دعوانا الأساسية هنا هي أن نقد ابن رشد الأشاعرة والغزالي الأشعري كان نقدا بكيفية غير مباشرة لمؤسس السلطة الموحدية في المغرب، ابن تومرت الذي أذاع المذهب الأشعري في هذه البلاد، ورسَّمته الدولة التي انبنت على دعوته، والذي جعل من قضية إحراق المرابطين الغزالي الإحياء فرس رهانه السياسي"(٢). إذن فابن رشد يستعمل نفس الأسلوب الذي استعمله ابن تومرت ولكن لغرض آخر، لقد اختار ابن تومرت الغزالي ليتقدم سياسيا في حين اختار ابن رشد الغزالي ليتقدم معرفيا أولا، ثم ليطيح بابن تومرت ثانيا. فالعلاقة واضحة بين الغايتين. فابن تومرت أساسه المعرفي هو كتاب التوحيد الذي يحمل كثيرا من عقائد الأشعرية وخاصة الغزالي، و الإطاحة بالدّولة يتم عبر الإطاحة بنظامها المعرفي.

لقد استفاد ابن رشد من تجربة ابن تومرت مع الدولة المرابطية، إذ استطاع هذا الأخير أن يقضي على أكبر دولة في تلك الفترة من خلال القضاء على نظامها المعرفي. والذي يقول عنه محمد أركون ما يلي: "..أما الإسلام المرابطي فقد رسخ الانقسام بين المجال الضيق للثقافة العالمية واللغة الفصحى، وبين المجال الشاسع الواسع الذي يشمل المغرب الكبير كله والذي تنتشر فيه الثقافة الشفهية البربرية بكل مؤسستها وعقائدها.وقد استمرت هذه الأشياء رازحة ضمن إطار إسلام مُبسط جدا من الناحية

---

(١) محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير)، ص١٢.

(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ٢٠٨.

اللاهوتية، وغير موجود من الناحية الفقهية أو الشرعية"[1]. لقد كان من السهل على فقيه ومتكلم مثل ابن تومرت أن يقضي على إيديولوجية المرابطين البسيطة، وأن يقوض سلطة الفقهاء عن طريق علم الكلام والخطاب الأشعري.

إن النجاح الذي حققه ابن تومرت جعله في منأى عن النقد المباشر من قبل ابن رشد، فالدولة التي يعيش فيها تعود إليه من حيث فضل التأسيس، وأن الطعن في مؤسسها ما كان ليغفره له المنصور، علما أنّه مضطلع على الفلسفة ويستطيع إدراك ما يريده ابن رشد.

تحدث ابن رشد عن الفساد الطبيعي في رسالة الكون والفساد، ثم اسقط نظرية الفساد على المجتمع والمدن والشريعة، وكان يقصد من جهة أخرى أن الفساد يكمن في ما زرعه ابن تومرت من عقائد جديدة، خاصة تلك الموجهة إلى العامة (كتاب التوحيد)، يقول أومليل : " وابن رشد حين يتحدث عن الفساد العارض فيها [الشريعة] من قبل التأويل فهو يعني ما قام به مؤسس الدولة الموحدية لأن القول بالتأويل ركن من أركان عقيدته"[2].

وجلي مما سبق أن ابن رشد في كتبه المشهورة (فصل المقال/ مناهج الأدلة / تهافت التهافت/ بداية المجتهد) يحاور ابن تومرت لا الغزالي، والخلاف والاختلاف ليس بينه وبين الغزالي بل بينه وبين ابن تومرت :" ليس الاختلاف إذا بين ابن رشد والغزالي فيما يخص علاقة العامة بالعلم، بل أن الاختلاف في هذه المسألة هو بين ابن رشد وابن تومرت"[3]. إن ابن رشد يتهم الغزالي بتصريح العلم للعامة، لكن نحن نعلم أن الغزالي يرفض ذلك، وألف في ذلك كتابا مشهورا إلجام العوام عن علم الكلام. في

---

(١) محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير)، ص٢١.

(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢١٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٢١٣.

حين إن ابن تومرت هو الذي صرح للعامة بالعلوم الكلامية من خلال فرضه على أتباعه حفظ كتاب التوحيد [ويقال له حزب]. ويُفهم من عناوين رسائل ابن رشد الفلسفية أن الرجل يحاكي الغزالي أكثر مما يناقضه، ولقد صرح هو ذاته أنه يروم ما رامه هذا الأخير: "وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد لكنه لم يف بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاها وللسبب الذي ذكره"(١). إن ابن رشد يعترف أن مقصدهما واحد، وأن ما أراده الغزالي هو نفسه ما يريده لما فيه من المنفعة الشاملة لأهل ملة الإسلام. فالمقصود بالهجمة إذن هو مذهب ابن تومرت.

١-٥- القضاء على سلطة المتكلمة

حاول أفلاطون القضاء على سلطة السفسطائيين المعرفية، التي مكنتهم من الحضور القوي في المجال السياسي فأفسدوا المدينة. وقد حاول ابن رشد من جهته أن يحذو حذو أفلاطون. لأن تقويض الأشعرية كبنية معرفية، ينتج عنه حتما تقويض سلطة وحداني التسلط الذي يري فيه شر الرئاسات على الإطلاق. لقد كان ابن رشد يريد أن تصبح السلطة في يد الفلاسفة لكونهم أدرى الأصناف بمواطن الفساد والكمال، وأكثر علما بالشرائع والدساتير، وأقدر الناس على التأويل وفهم الغايات من الأحكام.

إن ابن رشد من خلال هذه الهواجس يُقدم نفسه كثائر على النظام المعرفي والسّياسي للدولة الموحدية، وسيعمل على هدم إيديولوجية الدولة المُمثلة في الأشعرية: "يهدف نقد ابن رشد المتكلمين إلى انتزاع السلطة العلمية منهم. لقد كانت هذه السلطة في يد الفقهاء في العصر المرابطي، وحين أعادت الدولة الموحدية الاعتبار إلى علم الكلام،كان من شأن ذلك أن يُعزز سلطتهم"(٢).

---

(١) ابن رشد، السماع الطبيعي، دار الفكر اللبناني،بيروت،١٩٩٤. ص ص ٢٧/٢٨.

(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢١٧.

وبالرغم من تباين الفكر الإسلامي إلا أنه يشكل من خلال الثورة على الأنظمة والأنساق المعرفية تواصلا يهدف إلى التغيير. إن حركة التغيير في العالم الإسلامي طُبعت بطابع الدم والقوة، فأغلب الدول المتعاقبة على الحكم نشأت بفعل القهر والدم، وأغلبها تستند إلى منطق الإصلاح، وبالتالي تتبنى أكثر المذاهب انتشارا في أوساط العامة.

٢- السياسة في الأندلس: الواقع والآفاق.

لقد استفاد ابن رشد من التجربة الباجوية، فالثورة على ظاهرة فساد المدن الأندلسية سياسيا ينبغي أن تمر عبر مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى التي ذكرناهاسابقا -أي الثورة على المنظومة المعرفية - أما المرحلة الثانية فهي محاولة إصلاح الفساد السياسي.

لقد كانت كل المدن الإسلامية تشهد تناقضات في الخطاب السياسي[١]، وأصبح الصراع بين عدة روافد ثقافية، وغدا الصراع محتدما بين أهل الملة الواحدة: "كل فريق أصبح يتعصب إلى ثقافته في معركة التنافس الثقافي الحضاري فكانت المعركة مزيجا من الدوافع العنصرية الجنسية و السياسة الإدارية، والثقافة الأدبية والدينية أيضا...وكانت معركة التعصب الثقافي التي أصبح فيها الكتاب يعدّون خصائص الأجناس ومفاخر الشعوب مشهورة في القرن الثالث الهجري"[٢]. ولقد كانت أخطر الثقافات المتصادمة الثقافة العربية والفارسية، ولقد تعمد بعض المثقفين إدخال الثقافة اليونانية لتقويض ظاهرة التعالي الفارسي والمد الشّعوبي المتنامي.

وأمام ظاهرة التّعصب الثقافي لم يجد ابن رشد بدا من محاولة مواصلة نهج الفارابي في وضع الصراع السياسي ضمن إطار الفلسفة و الشريعة.

---

(١) راجع فصل المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي.

(٢) عمر مالكي من مقدمته لكتاب العهود اليونانية لابن الدّاية، ص٣٥.

٢-١- الثورة على نظام ابن تومرت السياسي

استطاع ابن رشد أن يقضى معرفيا على النسق الأشعري وإن استمر الآخر تاريخيا، وتلك تعتبر عنده أول نقطة في عملية التّغيير، ولذا استعان بأرسطو لكون النسق الأرسطي متماسك وقوي،ويستطيع أن يُقوض معالم الفكر الأشعري الذي لا يعطي للبرهان قيمة كبرى. لكن أرسطو لا يُمكّن ابن رشد سياسيا من إتمام ثورته على الراهن العربي آنذاك، فبعد التأسيس المعرفي كان لابد من وضع رؤية سياسية كتتمة للمشروع الإصلاحي، فكان أفلاطون بدل أرسطو هو المخرج والبديل.

وإذا كان الغزالي هو المقصود في ظاهر الخطاب وابن تومرت هو المقصود بالحقيقة، فابن رشد في مجال الخطاب السياسي يصبح التصريح برموز الفساد السياسي واجبا شرعيا.

ولكن لما ينتقد ابن رشد نظام الدولة الموحدية ؟؟ ولما يعتبرها رئاسات ضالة ؟؟

إن قراءة تاريخ ابن تومرت تُفصح عن شخصيته القوية،والخطرة للغاية، لقد وظف الشريعة الإسلامية لأغراضه الشخصية.ثم تبنى نظرية الإمامة ليعطى لنفسه الحق في الجمع بين السلطة الزمانية والروحية: "إنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز الخطأ فيه، وأنّه لا يكابر، ولا يضاد، ولا يُدافع ولا يعاند، ولا يخالف، ولا ينازع.."(١) ولم يكتف بالآراء بل عمد إلى فرضها بالقوة، فسطر للعامة كتاب التوحيد يُحفظ كما يُحفظ القرآن عقب صلاة العصر والمغرب. وشمل الكتاب آراء كلامية خطيرة تخص النقاط التالية: الإمامة، القدرة الإلهية، الرؤية، الفعل الإنساني، العقاب والثواب، التكليف، الصفات، الإيمان، مرتكب الكبيرة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢). والمهم في الأمر أن أغلب الآراء الكلامية كانت تتجه نحو ما هو سياسي

---

(١) الإدريس،على، الإمامة عند ابن تومرت،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ص١٧٤.
(٢) المرجع السابق. من ص ١٢٥ إلى ١٣٢.

وليس ما هو عقائدي، لأن مشكلة العالم الإسلامي قديمه وحديثه لم تكن في عقيدته بل مشاكله في رؤياه السّياسية(*)، وأغلب الآراء الكلامية عند ابن تومرت كانت للضرورة ذات صبغة سياسية: "إذن فهي ضرورة سياسية لا غير، وليس لها أي طابع مذهبي"(١).

لقد استثمر ابن تومرت الآراء الكلامية المختلفة من شيعة وسنة، ليُكسب مسيرته الدموية الشّرعية الدّينية. ففكرة الإمام على سبيل المثال لا الحصر تعطيه سمة المُخلص والمهدي المنتظر الذي لا يذر على الأرض كافرا ولا فاسقا.

لقد طبع ابن تومرت تاريخ الدولة الموحدية بطابع الدم والإكراه، وهذا السلوك يجعل فيلسوفا كابن رشد يدرك خطورته على مصير المدينة الإسلامية: "..التصفيات الدموية الرهيبة التي ذهبت ضحيتها جماعات وقبائل بأكملها باسم التمييز [مصطلح استعمله الموحدون ليميزوا في زعمهم بين المؤمن والكافر]. ولعل هذا الجانب المظلم من الصورة هو ما كان عالقا في ذهن ابن رشد، ولا سيما أن الزمان لم يبتعد كثيرا عن الأحداث الرهيبة بحيث تُنسى ولا يبقى سوى ذكرى قوة الدولة الموحدية"(٢).

إن أفكار ابن تومرت السياسية تتجه صوب رئاسة أحادي التسلط، الذي يعتبره ابن رشد شر الرئاسات على الإطلاق. والخليفة المنصور استفاد من بنية الدولة الفكرية، فحوّل الدولة إلى مدينة الطغيان، وجعل نفسه الحاكم المطلق.

(*) أول خلاف وقع بين المسلمين كان حول خلافة النبي عقب وفاته مباشرة، فحادثة "السقيفة" تعكس بوضوح أن السّياسة في الإسلام كانت هي مركز اهتمامهم، وأن الإنسان في سبيل السلطة قد تصدر منه مواقف لا تحكمها قواعد الأخلاق وآداب المعاملات. كما تبرز من جانب آخر وعي المسلم بحقيقة وجود ه كذات لها الحق في القول السّياسي، وتصور نمط النظام الذي يحقق الغايات السامية من مطلب الاستخلاف الإلهي.

(١) المرجع نفسه، ص١٧٥.

(٢) أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ٢١٦.

وعليه تملك ابن رشد السؤال التالي: كيف نضع حدا لأحادي التسلط؟ وكيف نؤسس المدينة الفاضلة؟؟

٢-٢- إفلاطون معلم التغيير السياسي

لم يجد ابن رشد في أرسطو ضالته السياسية كما وجدها في نظريات المعرفة، وعليه توجه نحو أفلاطون وبالأخص نحو كتاب جوامع السياسة [الجمهورية] لا ليشرحه ويلخصه، بل ليقدم مشروعا سياسيا من خلاله. ومن ناحية أخرى أن فلسفة أفلاطون السياسية لا تتعارض في كثير من القضايا مع الإسلام.وهو الرأي الذي قال به روزنتال : " إن آراء أفلاطون السّياسية تلائم دولة الإسلام ماضيا وحاضرا مما قاده إلى تفسير الدولة الإسلامية في ضوء كتاب السياسة لأفلاطون"(١).

والفارابي نفسه وجد بغيته السياسية في أفلاطون لا أرسطو، لأن بنية الخطاب السياسي عند أفلاطون قابلة للتأويل والتوظيف، كما أن الجانب الطوباوي يقدم للفيلسوف الوجاء من كيد السّاسة.لذلك اختار ابن رشد أفلاطون كمعلم عندما نظّر للأخلاق والسياسة، يقول ألفرد عبري (A.Ivry): "ولعله أمكنه على أقصى تقدير أن يؤلف كتابا نظريا يتناول فيه هذه المواضع العملية مثل الأخلاق أو السياسة. وذاك بعينه هو شرحه سياسة أفلاطون، وقد أراد به أن يُطلع الخليفة على آراء أفلاطون و آرائه الشخصية في الكيفية التي تقام بها دولة ويدافع عنها، وتكون هذه الدولة فاضلة أو حتى مُثلى"(٢). غير أن هذا الأخير لم يدرك أن الكتاب لم يكن موجها للخليفة، بل كان موجها لأخيه أبي يحي الذي اعتقد لبن رشد في شخصه إمكانية وضع أولى الخطوات لمشروعه السياسي (الملك الحق).

---

(1) Rosenthal, Intruction to Averros Commentary on Plotos Repuplic, P15 .

(٢) ألفردل. عبري(دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد) ترجمة مقداد عرفة منسية، أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٣٣٠.

لقد خلق الوعي السّياسي لدى ابن رشد حالة من التّوتر، كتلك التي عاشها الفارابي وابن باجة، فكان لابد من استدعاء صورة الملك الفاضل مقابل صورة الملك الطاغية، ومحاولة إعادة حكم الشريعة بدل أنظمة الحكم المنحرفة :" إن التوتر بين هذا والمثال والواقع السّياسي القائم إنّما يكمن في صلب الفكر السّياسي الإسلامي. والواقع أن الحكم قد شرد بعيدا عن مجال الشريعة كما أجراها القضاة المسلمون"(١). إن القاضي الوفي لمبادئ الشريعة، لابد أن يبحث في غير الشريعة عن ما يصلح به الفساد السياسي، وكما قال أبو الوليد سابقا أن النظر في كتب الأقدمين واجب بالشرع، لذا اختار كتاب السياسة لأفلاطون.

٢-٣- الضروري في السياسة الغاية والإبعاد

نتفق منذ البداية مع أ.ألفرد عبري كون إقبال ابن رشد على كتاب السياسة لأفلاطون لا ينقص من وعي ابن رشد بل يُعمق نظرته تجاه مشكلات عصره المصيرية: "وخلاصة القول هي إذن جوامع كتاب السياسة لأفلاطون لا يغير كثيرا انطباعنا عن وعي ابن رشد بمسؤولية الفيلسوف.فهو يعرض آراءه في الفلسفة السياسية وفي أي أمر آخر من الزاوية النظرية و هذه وحدها هي التي تعيّن بصفة عرضية حاجات مجتمعه وأغراضه"(٢).

إن الضروري في السياسة هو العمل الوحيد الذي يُظهر ابن رشد بعيدا عن أرسطو، ولعل هذا النزوع نحو أفلاطون في المجال السياسي دفع الكثير من الباحثين إلى التساؤل عن سبب هذا التّحول النّوعي. لقد دفع بالبعض إلى التشكيك في التعليل الرشدي الذي يبرر ذلك بعدم حصوله على كتاب السياسة لأرسطو: "..والثاني يفحص

---

(١) ميخائيل، حنا، السياسة والوحي – الماوردي وما بعده، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ١٢٢.

(٢) ألفرد. عبري (دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد) ص٣٣١.

عنه في الكتاب المعروف ب"السياسة"، وأيضا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه هاهنا نظرا لأنا لم نحصل على كتاب أرسطو"[1]. ولكن هل فعلا لم يكن كتاب السياسة لأرسطو موجودا في خزائن الدولة الإسلامية ؟؟

تفيد أغلب المصادر التاريخية إلى أن كتاب أرسطو (السياسة) كان متداولا ومشهورا، سواء في المشرق أو الأندلس. ويُعتبر الكندي (٢٥٢/٨٦٦م) من بين أهم فلاسفة الإسلام الذين أكدوا وجود كتاب السياسة لأرسطو، ونستدل على ذلك في قوله: "وأما غرضه في كتبه الخلقية السياسية فإن أول كتبه إلى ابنه نيقوماخوس، واسمه نيقاماخس في أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة...وأما غرضه في كتابه الثاني منها وهو المسمى بوليطقي أي المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه ففي مثل ما قال في الأول و تكلم فيه أكثر على السياسة المدنية وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها"[2].

وهذا دليل قاطع على وجوده، والفارابي ذكره هو الآخر في كتابه الحروف. ولقد جاء ذكره عند المؤرخين العرب، فالمسعودي (٣٤ ه/٩٥٧م) ذكره عندما تحدث عن الفلسفة المدنية لأرسطو طاليس في كتابه في السياسة المدنية (ص ٧٦٣ج٢).

وأبو زيد البلخي (٣٢٢ ه /٩٣٤ م) ذكره تحت عنوان (كتاب السياسة). والمؤرخ القفطي نفسه (٦٤٦/١٢٤٨) ذكره في كتاب (أخبار العلماء بأخبار الحكماء ٣٣-٣٦.) وقال عنه: (وكتابه تدبير المدن ويسمى فوليطقون ثاني مقالات).

ولم يشر إلى عدم وجود ترجمة له باللغة العربية سوى ابن النديم (٤٣٨ ه/١٠٤٧) وابن جلجل و ابن أبي أصبيعة.

---

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص٧٣.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد ع. أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٨٤.

غير أن أ.عبد الرحمن بدوي ينفرد برأي يثبت أن ابن رشد قرأ كتاب أرسطو في السياسة :"غير أننا نعلم علم اليقين أن الكتاب قد ترجم إلى العربية.لأن ابن رشد لخصه.وبقي لنا هذا التلخيص في ترجمة لاتينية نجدها في الطبعات الكاملة اللاتينية لمؤلفات ابن رشد(١).

وحاول الدكتور عمار طالبي أن يتحقق من رأي عبد الرحمن بدوي، فتأكد له بالدليل القاطع أن ابن رشد اطلع على كتاب السياسة لأرسطو، ولم يقف الأمر عند قراءته بل ذهب إلى تلخيصه أيضا. وحجته أن المكتبة الوطنية بباريس تحتفظ بنسخ من التلخيص الرشدي، ومنها:

- نسخة ٤٧٩/٤٨ Vélins أربع مجلدات، كتاب أرسطو موجود في المجلد الرابع.
- نسخة Res.R. ٣٥٤/٣٣٥ مجلدان.
- نسخة R.E. ٥٤
- نسخة البندقية ٩٤٠٠/٣٠ .٣٠R مجلدا، يوجد كتاب تلخيص السياسة في المجلد الثاني والعشرين تحت رقم ٩٤٢٢. R يقع التلخيص في ٨٢ صفحة.

وتلك الوثائق جعلت أ.عمار طالبي يقول : " وهذا دليل قاطع على أن العرب ترجموا كتاب السياسة لأرسطو وأنه وصل إلى ابن رشد و وقع بين يديه، وتمكن من تلخيصه"(٢).

---

(١) نقلا عن عمار طالبي (النظرية السياسية لدى ابن رشد) أعمال ملتقى ابن رشد بالجزائر١٩٧٨،ج ١، وزارة الثقافة، ١٩٨٥، ص٢١٨.
(٢) المرجع نفسه، ص٢١٩.

والسؤال المُحيّر فعلا: لما عزف ابن رشد عن أرسطو في مجال السياسة؟؟

ليس من باب اللباقة اتهام ابن رشد بالكذب، ولكن النظر في مسألة عزوف ابن رشد عن كتاب السياسة لأرسطو يمكن أن يفسر على ضوء جملة من الفرضيات:

أ- أن كتاب أرسطو لا يحقق التغيير أو الإصلاح لأنه كتاب يغلب عليه الطابع الدستوري أكثر من الطابع النظري، وأن المسلمين ليسوا بحاجة إلى شريعة أو دستور لوجودها في صميم دينهم. وفي دراسة للأستاذ محمد علي الكبسي بيّن أن النزوع الرشدي إلى أفلاطون سببه "قلق العبارة الرشدية " تجاه السّياسة: "لعل القلق الذي استشعرناه يساعدنا على تدبير القول السياسي لدى ابن رشد"(١). والقصد من عملية تدبُر القول السياسي الرشدي هو محاولة التعرف على منهج ابن رشد في الإصلاح السياسي الذي يقود بالضرورة إلى توظيف أفلاطون عن طريق شرح بعض فصول محاوراته وتجاهل بعضها، ثم استحضار أرسطو في مجال الأخلاق: "الحقيقة إن وجود التنبيه على القلق ليس مرده تحول المواقع بين أفلاطون وأرسطو فقط بل تحول فصول محاورة الجمهورية ذاته من مواضعها الأصلية"(٢).

إن متون الشرح الرشدي تستحضر أرسطو من خلال رسالة "أخلاق نيقوماخوس" و"تلخيص الخطابة"، وأن ابتداءه بالعلم المدني في الضروري في السياسة دليل على علمه بكتاب أرسطو في السياسة، ومنه نصل إلى: "أن وضع السؤال [السابق] غير ممكن إبستيميا وواقعيا في حضارة تفخر بأنها تمتلك أفضل الدساتير. فليس هناك من معنى أن يُلخص أو يشرح كتاب السياسات لأرسطو وهو كتاب دساتير. فما الحاجة إليه مادام الدستور في ذهنه هو القرآن"(٣).

---

(١) محمد علي الكبسي (القول السياسي عند ابن رشد) مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ٨، ١٩٩٩، ص ١١٦.

(٢) المرجع والمكان نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

إن أفلاطون لا يُلزم أهل المدينة الفاضلة بدستور مقنن، بل جعل دستورهم ما تقره الفطرة والطبع وهو ما يتلاءم وطبيعة الشريعة الإسلامية، ومن جهة ثانية أن مشكلة العالم الإسلامي لم تكن على الإطلاق مشكلة دستور أو شريعة بل كانت مشكلة نظام سياسي. كما أن كتاب أفلاطون يساعد على ترسيخ الوعي الفلسفي والاجتماعي، وضرورة تغير أشكال النظم الفاسدة.

ومن خلال التجربة الرشدية يمكن القول أن إخوان الصفا والفارابي وابن سينا لمّا توجهوا في كتاباتهم السياسية لأفلاطون بدل أرسطو كانوا يبحثون عن خطاب يحمل معالم الثورة والرفض كما يحمل معالم الواقع السّحري. واستعمال الإيطوبيا لم يكن هروبا في الحقيقة، بل كان وسيلة لدفع الظلم والجور وتوعية الناس بخطورة الأنظمة السّياسية المتعاقبة على حكم المسلمين، دون مخاطرة بالنفس: "في هذا المنظور تكون اليوتوبيا السياسية احتجاجا ضد الظلم"[1].

إن اليوتوبيا هي ثورة صامتة ترفض الواقع ولا تهرب منه، إنها تحيل الذات على النص لتقاوم وترفض، وتفتح للخيال السياسي بوادر الأمل في التغيير: "ولكن الحلم لا يعني الانسلاخ المطلق عن الواقع،إن الحلم سواء أكان فرديا أو جماعيا يُصدر بواعث شعورية أو لاشعورية، فاليوتوبيات لم تظهر جزافا والمدن الفاضلة لم تؤلف في جميع الأمكنة ولا في كل العصور، إن الحلم يحمل معنى يجد تبريره في الوجود"[2].

إن اللامنطوق في فلسفة الفارابي هو ظلم حكام الدولة العباسية لشيعته وأئمته، وابن باجة ظلم المجتمع له بأجمعه، وابن رشد هو جور وطغيان المنصور ومن قبله ابن

---

(١) سبيلا، محمد، للسياسة بالسياسة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠، ص٣٤.

(٢) بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السّياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨، ص١١.

تومرت وخلفائه. فليس من الغريب عندئذ أن تكون جمهورية أفلاطون ملاذ الغاضبين، ومن الثائرين، وتصبح فلسفتهم مرتبطة بفكرة البحث عن جنة الأرض المفقودة أو عن جزيرة السعادة الأسطورية: "كل خطاب سياسي، سواء كان خطاب سلطة أو خطاب معارضة، يتضمن ويتعين أن يتضمن ليس فقط بعدا إيديولوجيا أي تبريرا للواقع، بل و بالأساس بعدا يوتوبيا، أي وعدا بالجنة على الأرض"[1].

ب- أن النسق الأرسطي لا يُمكن ابن رشد من تحقيق أهدافه السّياسية، لكون خطابه السّياسي خطاب مٌقنن وخاص بمرحلة تاريخية معينة. بيد أن أفلاطون أعطى لأغلب المفكرين الفضاء النقدي والتأملي، وبالتالي يُمكن أن نؤول النص الأفلاطوني ونوظفه كما نريد، في حين يتعذر مع أرسطو: "وهكذا يستفيد ابن رشد من الفلسفة اليونانية خاصة أفلاطون الذي يأخذ منه الإطار النظري للمدينة الفاضلة، ويضع في هذا الإطار مادة مستمدة من التاريخ الإسلامي،ضاربا مثالا بما تحقق من مدينة فاضلة في عهد الخلفاء الراشدين، ويتوجه بالنقد إلى الدولة المعاصرة في المغرب الإسلامي لبعدها عن هذا النّموذج الفاضل"[2].

والجابري في مقدمته التحليلية لكتاب الضروري يتجه نحو تثبيت فكرة أن اختيار النص الأفلاطوني من قبل ابن رشد كان القصد من ورائه ممارسة النقد السّياسي: "وإبراز عناصر الجدة فيه كخطاب "برهاني" نقدي في السّياسة"[3].

ج- أما الفرضية الثالثة فتذهب إلى تبرير الاستعاضة بأفلاطون إلى وجود مقام صحبة إيديولوجية اكتشفها ابن رشد من خلال فلسفة أفلاطون، أي أن شرح أو

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٢) أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط ١، ٢٠٠٠، ص. ص ٢١/٢٢.

(٣) مقدمة الجابري، لكتاب الضروري في السياسة، ص٩.

تلخيص سياسة أفلاطون كان وفق قصد إيديولوجي رشدي: "فكأن عدم وصول سياسة أرسطو إلى ابن رشد قد صادف عدم حاجة إليها، وربما صادف حرجا منها دامت الجمهورية أنسب لغرضه.فإن الاضطرار إلى الجمهورية بديلا عن السياسة - ولو صح - لا يعني أن الفيلسوف يعالجهما من غير قصد، ولكنه يبدو لي أن أؤكّد هذه القصود ما قد يتراءى في استطرادات ابن رشد حول المرأة، أو حول جهادات المدينة الفاضلة من السعي إلى مطابقة الشريعة الإسلامية حينا أو مناقضة جالينوس حينا آخر، أو إلى الرّد على الأفلاطونية"(١).

لقد وجد ابن رشد مقام صحبة في القول السِّياسي الأفلاطوني، ولأن الباحث عن الحق لا يضاده إن وجده عند أفلاطون أو أرسطو أو غيرهما.

والشرط الهام في عملية استحضار أفلاطون هو دقة النظر والمقاربة بين نصين، نص نيقوماخوس لأرسطو ونص السياسة لأفلاطون، يقول أحمد محجوب مؤكدا: "وإنّما هو كما قلنا نفاذ أول يعنيه أن يباشر النصين بما هما غيران يعالجهما تعقبا لنفسه أي تعقبا للفكر الذي يجري فيهما بما هو فكر مفكر فيه"(٢).

ومن خلال الفرضيات السابقة، نستنتج أن ابن رشد من خلال الضروري في السياسة كان يريد من ورائه مقاصد وغايات كبرى، سنتعرض لها لاحقا.

والسؤال التالي: ما طبيعة كتاب الضروري وما خصوصيات القول السِّياسي الرشدي؟

---

(١) محمد محجوب (شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب، ص ٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.

ثانيا: الخطاب السياسي الرشدي: الخصوصية والمنطلقات

١- القراءة الشريدة

ساد الاعتقاد في الثقافة العربية أن ابن رشد مجرد شارح ممتاز لأرسطو، وظُنّ أنه لن يخرج عن المتن الأرسطي مطلقا، كما صاحب هذا الاعتقاد اعتقاد آخر مفاده أن ابن رشد لم ينتج خطابا في السياسة. ولم يتبدد هذا الاعتقاد إلا بعد ظهور أول ترجمة إنكليزية لتلخيص له في السياسة سنة ١٩٥٢على يد المستشرق إرفن روزنتال(E.I.J Rosenthal) والذي نقله من العبرية، واعترف بوجود صعوبات جمة عند ترجمته: "..وقد أعاقتها ظروف غير طبيعية من الهجرة والحرب وما جرّته من ويلات. والنص العبري لا يزال يطرح عدة مشاكل عسيرة، ولكن يبدو من الأفضل نشره وطبعه الآن"(١).

ولكن رغم الترجمة الإنكليزية له ظل الكتاب مجهولا في العالم العربي، ولم تظهر إلا بعض الإشارات عنه في المتن العربي المعاصر(٢).

وفي سنة ١٩٧٤ أقدم المستشرق البريطاني رالف ليرنر (R. Lerner) على ترجمة الكتاب للمرة الثانية من العبرية، وفي مقدمة طبعته يشير إلى نوع من التميز عن ترجمة روزنتال: "وإذ نقدّم هذه الترجمة الإنجليزية الجديدة، فاعتقادا منا أنها تشير إلى التّحسن في الدقة والكفاءة عن النسخة النقدية الرائدة لروزنتال"(٣).

لقد استطاعت كل من الترجمتين أن تدفع الفكر العربي المعاصر إلى التساؤل إن كان ابن رشد فعلا كتب في السياسة؟؟ وإن كان فعلا النص العبري هو ترجمة فعلية للنص العربي؟

---

(١) من مقدمة إرفن روزنتال منقولة من : تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة. ك. . الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ص ٣٨/٣٩.

(٢) راجع عنصر أهم الدراسات السابقة لنظرية السّياسة عند ابن رشد من التمهيد.

(٣) المرجع الأسبق، ص٥٠.

وتولدت عن تلك التساؤلات دراسات وأعمال أدت سنة ١٩٩٨ صدور ترجمتين باللغة العربية، الأولى لحسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي موسومة ب "تلخيص السياسة" وقد اعتمدا على الترجمتين الإنجليزيتين. غير أن أسلوب الكتابة يبدو عليه الطابع المعاصر منه إلى لغة ابن رشد، وذلك ناتج عن الترجمة الإنكليزية أصلا. ولقد اعترفا المترجمان ببعد أسلوبهما في الترجمة عن لغة ابن رشد: "من هنا عزمنا على نقل النص إلى العربية لنعيده إلى أصله الذي وضع فيه أول مرة، وإن كان بلغة ليست هي لغة ابن رشد تماما"(١). وفعلا يستشعر القارئ منذ البداية أنه يقرأ نصا معاصرا وليس نصا تراثيا لابن رشد، وتبقى التعليقات الهامشية للمترجمين هامة ومفيدة للباحث.

أما الترجمة الثانية فصدرت في نفس السنة ١٩٩٨، حيث أصدر مركز دراسات الوحدة العربية ترجمة رائعة وممتازة قام به أ. أحمد شحلان المختص في العبرية، وقد نقل النص مباشرة من نصه العبري لمؤلفة يهوذا بن شموئيل، وسمه المترجم ب"الضروري في السياسة" وصاحبته مقدمة طويلة لمحمد عابد الجابري.

وترجمة أحمد شحلان تمتاز بعدة ميزات تفتقدها الترجمات الثلاث، وهي على التوالي:

- أن إتقان العبرية من لدن عربي أصلا يسهل عملية التعريب لتشابه اللغتين من حيث النحو والجذر اللغوي.

- أن النص في أسلوبه ولغته يكاد يشبه لغة ابن رشد،خاصة أن المترجم مهتم وقارئ للتراث الرشدي، وهذا ما أكده أ. الجابرى: ".. ليس فقط في ترجمة الكتاب ترجمة أمينة بل أيضا تصحيح قراءة المترجم اليهودي للنص العربي،إذ كانت معرفته

---

(١) من مقدمة: حسن مجيد العبيدي وفاطمة الذهبي،تلخيص السياسة لابن رشد، ص٨.

باللغة محدودة، و بالتالي تصحيح تخمينات واجتهادات الترجمتين الإنجليزيتين للنص العبري...بل لقد اجتهد الأخ شحلان في تقريب عبارة ترجمته من عبارة ابن رشد، والابتعاد بها قدر الإمكان عن عبارتنا المعاصرة"(١).

- أن أ.شحلان قام بترجمة مقدمة المترجم العبري يهوذا بن شموئيل، والتي نستشف من خلالها أن الرجل يعترف بضعفه في اللغة العربية، وأنه أُشكل عليه كم من مرة فهم المتن الرشدي، ومن ذلك قوله :"..بل ضروري، أن يشك الناظر في ترجمتي [يقصد العبارة] هذه لهذين الجزأين من هذا العلم، في مواضع مختلفة، لسوء ترجمتي ولقصر باعي في اللسان العربي"(٢).

- أن العمل مذيّل بنصوص أفلاطون التي شرحها أو لخصها ابن رشد، وبالتالي سهلت على البحث معرفة مواطن الحضور الرشدي خارج النص الأفلاطوني.

- أن أ. أحمد شحلان ذكر في هامش التعريب أهم العبارات التي وقع فيه الاختلاف بينه وبين روزنتال وليرنر، والتي أغلبها يرجع إلى أخطاء الترجمة العبرية الأولى.

- أن المقدمة التحليلية للجابري أعطت بعدا فلسفيا، وقراءة جديدة لتاريخ ابن رشد خاصة مسألة النكبة.

ونتيجة لهذه الميزات، فإننا نعتقد أنه من الواجب علينا أن نعتمد في هذا البحث على كتاب الضروري في السياسة لأحمد شحلان، وأن يكون التعامل مع ابن رشد من خلاله لقناعتي أن لغة المترجم تكاد تكون شبيهة إلى حد كبير بلغة ابن رشد. ومن جهة أخرى أن النّص عندما ينقل من ترجمة قريبة من الأصل تكون أمينة، عكس

---

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص١١.

(٢) المصدر نفسه،ص ٢٠٩.

الاعتماد على ترجمة عربية نابعة عن ترجمتين انجليزيتين. وانطلاقا من لغات تختلف تركيبتها إلى حد بعيد، عن بنية اللغة العبرية ذات الأصل السّامي، وكما هو الحال كذلك بالنسبة للغة العربية.

وكما يقول المثل الروماني: "كل ترجمة هي خيانة"، والخيانة يزداد مداها كلما كانت الترجمة تتولد عن الترجمة.

لكن هذا لا يجعلنا نزدري ترجمة حسن مجيد وف. الذهبي بل أن التعليقات المقدمة من لدنهما أفادتنا في فهم كثير من النقاط الرئيسة في فلسفة ابن رشد. ولكن رغم الترجمات يبقى العمل الرشدي مجهولا في كافة البلاد الإسلامية والعربية،كما يقول فريدرخ نيفونر (F.Nefonr) :"..ويكاد يكون شرح ابن رشد مجهولا بالبلاد الإسلامية[1].

٢- مجال الشك

بعد أن تم عرضنا لأهم الترجمات والمترجمين للمتن الرشدي السّياسي، فالمؤكد أن يتبادر إلى خلد الكثير من النقاد والدراسين السؤال التالي: هل فعلا أن ابن رشد لخص أو شرح كتاب السياسة لأفلاطون؟[*]

من المؤكد من خلال الشواهد التاريخية أن ابن رشد له شرح أو تلخيص حول أفلاطون، وأن الكتاب الذي بين أيدينا نسبته لابن رشد كنسبة كتاب فصل المقال له.

---

(١) فريدرخ نيفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية – عدد خاص بابن رشد -،العدد ١٩، ١٩٩٨،ص ٣١.

(*) ترجم العرب كتاب أفلاطون ب "كتاب السياسة" ولم يذكروا أبدا عنوان "الجمهورية"، ونعتقد أن تسمية كتاب أفلاطون بالجمهورية تم في العصر الحديث حتى يتقارب مع الفلسفة السياسية الغربية التي تكرس النظام الجمهوري.

وعلّة ذلك أن المسلمين تعاملوا مع كتاب السياسة لأفلاطون قبل ابن رشد، خاصة إخوان الصفا والفارابي وابن سينا، وابن باجة.. كما تشير الكتب التاريخية إلى وجود كثير من الترجمات العربية له. ومن أشهر من نقل كتاب أفلاطون إلى العربية :

- حنين بن إسحاق ١٩٤ هـ/٢٦٠هـ الذي قام بتعريب تلخيص جالينوس لجوامع كتاب أفلاطون في السياسة. ويعتقد كل من رزونتال وأحمد شحلان أن ابن رشد استعمل هذه النسخة بالذات، لكون ابن رشد تعرض بالنقد لجالينوس، ناعتا إياه بعدم فهم أفلاطون، ولنتأمل قوله :" وقد اختلط على جالينوس فهم عبارة أفلاطون حول ما إذ كان الأفضل أن يكثروا من هذه الاحتفالات أو لا يكثروا منها، جهلا منه بمقصد أفلاطون"(١).

- ثابت بن قرة الصّابي (٢٢١ هـ/٢٨٨ هـ) السياسات المدنية.

- أبو الفدا (٧٣٢ هـ) جوامع كتاب أفلاطون في سياسة المدن، المختصر في أخبار البشر.

ومن جهة أخرى فإن طريقة عرض الكتاب تثبت فعلا أن التلخيص أو الشرح(*) لابن رشد فيلسوف قرطبة.

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٢٩.

(*) يلاحظ أني أستعمل لفظة التلخيص أو الشرح، وذلك لأني لا أريد أن أنساق وراء جدل حول مسألة: هل هو تلخيص أم مختصر أم جامع. وأنا اعتقد شخصيا أنّه لا يهم تصنيف الكتاب بقدر ما يهم دراسته كما هو متنا. ومن أراد أن يراجع مسألة صنفه فليطالع مقدمة حسن المجيد ورزنتال ونحن نتفق مع. محمد المحجوب حين يقول: "لذلك فإن مقام الصحبة الذي ينبغي علينا الكشف عنه مقام دوري ليس يُخسر من درجة الدور: فهو أولا مقام التدبير الرشدي للقول الإغريقي عموما بما هو تدبير يدرج القول في البوليثيا الأفلاطونية إدراجا ليس من الوجيه في شيء أن يُصنّف ضمن الجوامع عوضا من أن يصنف ضمن الجوامع عوضا الشروح أو ضمن التلاخيص". ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ص ٤٧.

٣-بنية الكتاب :المتن الأفلاطوني والانتقاء الرشدي

قدم ابن رشد مختصره في ثلاث مقالات، الأولى تحدث فيها عن العلم المدنية وكيفية تشييد المدينة الفاضلة، ويلاحظ الحضور القوي لأرسطو سواء من خلال منهجية تقديم الكتاب أو من خلال المضمون المعرفي، فالعلم المدني يرجع إلى أرسطو من خلال تصنيفه للعلوم. وهذا يدل على أن ابن رشد كان مضطلعا إما على كتاب السياسية أو على الأقل كتاب رسالة إلى نيقاماخوس.

والغرض واضح عند ابن رشد من خلال هذه المضايفة الفكرية،فكتاب الأخلاق لأرسطو يشكل بنية النظرية السياسية الرشدية وخاصة في جزئها العملي، وأما كتاب أفلاطون فيعطها الجانب النظري والنقدي. أما المقالة الثانية خصصها لرئيس المدينة الفاضلة، حيث شرح فيها خصال الرئيس، وعلّق على شروط أفلاطون، مبينا امتناعها، لذا استعاض بشروط أرسطو الأربعة التي ذكرها في كتاب نيقوماخاوس[١]، والمقالة الثالثة خصصها للحديث عن السياسات غير الفاضلة ومحاولة إسقاطها على عصره.

وعند تشريح المقالة الأولى نجدها تتألف من نصف المقال الثاني، والمقال الثالث، ومنتصف المقال الرابع، ونصف المقال الخامس من كتاب السياسة لأفلاطون، وهذا يعني أنه عزف عن المقال الأول برمته ونصف المقال الثاني والرابع. مما يجعل فرضية تسميته بالضروري في السياسة أكثر معقولية وتطابقا مع بنيته[٢].

---

(١) هذا يدل على أنه لخص وشرح كتاب نيقامخوس قبل الضروري وليس بعده، عكس ما يفترضه الجابري، وإن كلمة إنشاء الله لا تعني أن ابن رشد سيقدم على تلخيصه.

(٢) الضروري تسمية ذات مدلول أصولي، وتعني في عرف علما الأصول الشيء اللازم والمهم، وبالتال هو خلاف العرضي (الفروع)، ومن المعلوم أن ابن رشد عنّون كثير من كتبه بهذه الصيغة: كالضروري في النحو، الضروري في الأخلاق،

أما المقالة الثانية، فاعتمد على نصف المقال الخامس، والمقال السادس، والمقال السابع. بينما المقالة الثالثة لخص واختصر فيها المقال الثامن وجزءا من التاسع.

وقبل أن نعلق على الانتقاء الرشدي، نقدم بنية كتاب السياسة لأفلاطون،فهو مؤلف من عشر مقالات : الأولى حول معنى العدالة،الثانية المدينة السعيدة، الثالثة دستور المدينة، والرابعة الفضائل، والخامسة المرأة، والسادسة الفلاسفة، والسابعة نظرية المثل، والثامنة مضادات المدينة الفاضلة، والتاسعة الشعر،والعاشرة أسطورة إير ER.

ومن خلال المقالات الثلاث، نلاحظ أن ابن رشد اختار ما هو ضروري لقصده وغرضه، وبالتالي لم يتحدث عن معنى العدالة الأفلاطوني لكونه مبنيا على الأقاويل الجدلية، ومن جهة أخرى أن مفهوم العدالة عند المسلمين متجذر في النص الشرعي. أما رفضه للمقال العاشر فيعود لكونه مجرد أساطير لا تمت بصلة لمعتقدات المسلمين. ولم يتحدث عن الشعر من المقال التاسع لكون ابن رشد سبق وإن لَخَّص كتاب الشعر لأرسطو، وطبق كثيراً من القواعد الفنية والمعايير الجمالية على الشعر العربي.

٤- منهج عرض الكتاب

منذ البداية يعلن ابن رشد التزامه الصارم بالمنهج الأرسطي في عملية تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون، والغرض من ذلك شجب الطابع الحواري بوصفه يدعم الأقاويل الجدلية التي يرفضها ابن رشد، ويحاول ابن رشد في كل تلخيص، شرح، مختصر أو جوامع أن تكون الغلبة للقول البرهاني.. فالجدل عنده مطية للتعلم، ويفتح باب التفلسف أمام أنصاف المتعلمين، الذين هم كالبذور التي نبتت في غير تربتها.

فالضروري في صورته الرشدية هو عبارة عن أقاويل برهانية فقط، استطاع ابن رشد أن ينفذ إليها من خلال اعتماده المنهج الأرسطي. ولنتأمل قوله : " قصدنا في هذا

القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب لأفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقوال الجدلية،سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك"(١).

ونستشف من خلال القول الرشدي أنه يُطبق منهجا خاصا على كل الأعمال التي يروم تلخيصها، وتتمثل في حذف كل ما له علاقة بالجدل. ويبدو أن ابن رشد اكتسب نوعا من الحس الإبستيمي جعله يظل متمسكا به في أغلب الشروحات. وإذا تأملنا مقدمات معظم كتبه نجده ينهج النهج نفسه، ففي مقدمة كتاب ما بعد الطبيعة جاء: "قصدنا في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة، فنبتدئ أولا فنخبر بغرض هذا العلم ومنفعته و أقسامه ومرتبته ونسبته، وبالجملة فنبتدئ بالأمور النافع تقدم تصورها عند الشروع في هذه الصناعة"(٢).

ونفس المنحى يؤكده ابن رشد عند تلخيصه كتاب المنطق: "الغرض في هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق في تبين مراتب أصناف التصوّر والتصديق المستعملة في صناعة من الصنائع الخمس، أعني البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطابية والشعرية"(٣). وعند بداية شرحه للسماع الطبيعي بلور نهجه مجددا :" فلنبدأ بالسماع الطبيعي ونلخص ما في مقالة منه من الأقاويل العلمية بعد أن نحذف أيضا الأقاويل الجدلية"(٤).

---

(١) الضروري في السياسة،ص ٧١.

(٢) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٩.

(٣) ابن رشد، المنطق، ص ٤٤.

(٤) ابن رشد، السماع الطبيعي، ص٢٨.

إن منهج ابن رشد في الشرح والتلخيص لا يستثنى حتى معلمه الأول أرسطو، فهو يصرح أن كتب أرسطو يجب أن تخضع لمبدأ الحذف والانتقاء، وبالتالي هو يحاول أن يرسخ قاعدة إبستمية في الحقل الفلسفي الإسلامي: "أما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على المنبعث بالصدق والهدى، فإن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه"(١).

ولمنهج ابن رشد فائدة جمة، فهو يقدم ما هو ضروري في العلم النظري أو العملي، مع تركيزه على ما يقترب من البرهان.والهدف من ذلك قطع الطريق على فئة السفسطائيين في عصره أي المتكلمة،الذين يجعلون من الأقاويل الجدلية نقطة انشغالهم الكبرى.

وفائدة هذا المنهج في كتاب الضروري في السياسة أنه قدمه في أحسن تقويم فكري، فلم يذكر ذلك الكم من الأحاديث التي لا تمت للموضوع بصلة جوهرية أو صميمية بل تدخل في الفروع والشعب الهامشية.

٥- الضروري في السياسة : مراجعات لرؤى الجابري

إن مصطلح العقل المستقيل الذي وظفه الجابري في كتابه تكوين العقل العربي يُضمر في ثنايا متنه تناقضا صارخا، ذلك أن فعل الاستقالة فعل إرادي واع، يلزم عنه أن العقل المستقيل هو الذي اختار نهايته. فالجابري يعتقد أن سبب تأخر المسلمين كان من جراء تقديم العقل استقالته :" إنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته"(٢).

---

(١) المصدرنفسه،ص٢٧.

(٢) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ١٩٩٨، ص٣٤٧.

ولكن هل فعلا قدم العقل استقالته ؟؟

وهل فعلا يصح تسمية تلك الظاهرة باستقالة العقل؟؟

إن تاريخ الأفكار يبين أن العقل في طوره الثالث يحدث له تحول إلى اللاعقل ليس بفعل الاختيار وإنما بفعل التداول الكوني. ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد أن العقل يخضع لمنطق التداول على غرار الدول والحضارات لا إلى منطق الاستقالة، بل هناك علاقة بين أفول الحضارة واستكانة العقل.

لا بد علينا منذ البداية أن نضع ما تفضل به الجابري جانبا، ونوظف مفهوما جديدا نسميه بالعقل التداولي[1]، الذي يمر بثلاث مراحل أساسية طردا ومراحل الحضارة، وتلك المراحل على النحو التالي :العقل التابع ،العقل المبدع، والعقل المستكين.

ومن ثمة يصبح مفهوم العقل المستقيل هو الذي نشير إليه بالعقل المستكين، فلفظة الاستكانة في اللغة العربية تدل على الضعة بعد القوة، والاستراحة بعد العمل، والعطالة بعد الحركة..ومن ثمة يغدوا فعلا خارج نطاق الإرادة،بل يرتكن للعوامل الموضوعية التي تتحكم في سير الحضارة.

يبرر الجابري استقالة العقل العربي إلى وجود إرثين :" أما أسباب إصرار العقل العربي على تقديم استقالته فبعضها يرجع إلى (الموروث القديم) السابق على الإسلام، وبعضها يرجع إلى (الموروث الإسلامي) الخالص"[2].

---

(١) العقل التداولي ننظر إليه من خلال البعد الاشتقاقي: دال، دولة، أي تغير وتبدل من حال لحال.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤٧.

إن استعماله لفظة إصرار يعزز ما قلته سابقا، كون فعل الاستقالة يكون ناتجا عن إرادة اختيار أي إصرار، وهذا يتناقض أصلا وطبيعة العقل الكوني، فلا يصر عقل على تحويل نفسه إلى (لا عقل) إلا إذا تعلق الأمر باللاشعور،ولو صح مفهوم الجابري يصبح العقل قادرا على العمل في حالة وجود لحظة إصرار لأجل العودة إلى فعل العقل ذاته.

ونحن نتفق مع الجابري حين يربط السياسية في الفكر الإسلامي بسياسات الماضي، وأن فعل الاستكانة لا الاستقالة حدث بفعل الإرثين المذكورين آنفا.

واستكانة العقل السياسي الإسلامي كانت بفعل فكرة الماضي،تماما كما يعتقد الجابري:" بل إن العلاقة بين الفكر والسياسة في (دولة الإسلام) لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده، كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضا بالماضي"[1].

لكن الغريب في الأمر، أن الجابري بعدما أعلن عن استقالة العقل العربي، نجده في مقدمته التحليلية لكتاب الضروري في السياسة يتراجع عن رأيه، واضعا عنوانا كبيرا (ابن رشد يرفض استقالة العقل السياسي) ويعلق في آخر التحليل :" لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل"[2]. ولكن ما الذي دفع الجابري، أن يرفض استقالة العقل العربي بعد أن أعلنها ورسّمها فلسفيا؟؟

إن التبرير المقدم كون العالم الإسلامي لم يطلع على كتاب ابن رشد إلا في أواخر القرن الحالي يحمل دلالة خطيرة، ذلك أن أغلب الأحكام التي نطلقها على الموروث الإسلامي غير متطابقة مع مقدماتها. فيكفي أن يظهر معلم تراثي جديد ليغير الأحكام والمواقف.مع العلم أن تراثنا الإسلامي أغلبها أتلف، أو هو موجود بلغات غير عربية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٤٦.

(٢) مقدمة الجابري لكتاب الضروري في السياسة، ص٥٥.

إن كتاب الضروري في السياسة وضع الفكر العربي المعاصر في نقطة حرجة للغاية، فإما نطلع على تراثنا إطلاعا واسعا، وإما أن نكف عن تلك القراءات الساذجة.

٦-الضروري في السياسة : ومعالم النكبة الرشدية.

أورد بعض المؤرخين روايات متباينة عن سبب نكبة ابن رشد، ولكن تبدوا منذ الوهلة الأولى واهية، فما كان الخليفة المنصور أن يعاقب ابن رشد على قوله عند مخاطبته : "أنت تسمع يا أخي"(١) حين كان يخاطبه به ابن رشد، أو لقوله "أني وجدت زرافة عند ملك البربر"(٢). وليس ابن رشد هو الذي يقول :" أن كوكب الزهرة أحد الآلهة"(٣).

وما كان ابن رشد القاضي والفقيه أن ينفي وجود قوم عاد. ونحن نعتقد أن نكبة ابن رشد لا بد أن تكون ذات دلالة سياسية، لأن التاريخ اثبت أن النكبات التي حلّت بالعلماء أغلبها كان وراءه دافع سياسي، وموقف إيديولوجي.

ولقد سبق الجابري كل الدارسين في ربط نكبة ابن رشد بكتاب الضروري في السياسة، لأن المؤلف حتى وإن لم نتفق لمن ألفه ابن رشد، فإن كثيرا من النصوص الواردة في متونه تنتقد سياسة المنصور، وتصف حكمه بأحادي التسلط وتضعه ضمن زمرة الطغاة، ومدينته ضمن المدن غير الفاضلة، ولهذا نعتقد: "ولكن الشيء الذي لا يتطرق إليه الشك، بعد التحليل الذي قمنا به في مجال هذه البحوث هو أن نكبة ابن

---

(١) ذكرها الأنصاري (..ثم رَفْعه الكلفة بينه وبين السلطان حتى كان يخاطبه بقوله: "تسمع يا أخي").

(٢) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص١٢٣.

(٣) الغبريني، أبو العباس، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢، ١٩٨١،ص١٨٥.

رشد كانت بسبب ما نسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية، هي ما ورد في كتابه جوامع سياسة أفلاطون من انتقادات للأوضاع في الأندلس"[(١)].

وبشيئ من التفصيل يواصل الجابري تحليل نكبة ابن رشد من خلال ربط حادثة النكبة باختصاص أبي الوليد بصحبة الأمير أبي يحي، ثم تأليفه كتاب الضروري في السياسة الذي ينتقد فيه المنصور نقدا مباشرا: "في هذا الكتاب نقرأ لابن رشد كلاما في انتقاد الوضع "في بلدنا وزماننا هذا" حسب عباراته، لايمكن أن ينصرف، لا صريحه و لامضمره، لا إلى أبي يوسف يعقوب الذي رأيناه يثنى على عهده الثناء العطر، ولا يمكن أن ينصرف بالأحرى إلى زمن عبد المؤمن، وإنما ينصرف، بل يواجه بصراحة المنصور ذاته"[(٢)].

والسبب الأخر، هو أن ابن رشد لخص الكتاب وشرحه للأمير أبي يحي، وكان هذا الأخير واليا على قرطبة. وتقول المصادر التاريخية أن ابن رشد كانت له معه صحبة طيبة، وأنه هو الذي توسط له عند أخيه لكي يوليّه أمر قرطبة.

وفي معرض الحديث عن النكبة يقول شرف الدين الخرساني: "..وهنا لابد من الإشارة إلى أن أبا يحي هذا هو الذي ولاّه أبو يعقوب والد أبي يوسف قرطبة بتوصية ابن رشد كما ذكرنا سابقا، ويبدو أن علاقة ابن رشد هذه ومنزلته عند أبي يحي لعبا دورا في استياء أبي يوسف المنصور ومنه،أو المحنة التي تعرض لها عنده"[(٣)].

---

(١) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة بن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠،ص.

(٢) الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٦٧.

(٣) شرف الدين الخرساني (ابن رشد حياته، تأثيره ولآثاره) مجلة ابن رشد، فصلية تصدرها دار مارينور للنشر، العدد الأول، ١٩٩٨، ص ١٥. .

ومما يفيد أن سبب النكبة هو تحالف ابن رشد مع أبي يحى ما ذكره الأنصاري :

"ويذكر أن من أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحي، أخي المنصور، والي قرطبة"[1].

واختصاص ابن رشد بالأمير هو الذي كان وراء النكبة، لأن المنصور مرض وهو بمراكش، وظُنّ أنه ميت لا محالة، فقام أبو يحي يدعوا بالخلافة لنفسه في قرطبة وغيرها، وبايعه شيوخ بعض القبائل.

لكن المنصور شُفي من مرضه، ووجد نفسه أمام انقلاب أبيض بلغة عصرنا، فما كان منه إلا أن فتك بأخيه يحي وقتل معه الكثير من أنصاره.

وبما أن ابن رشد من المقربين لأبي يحي، وربما لعب نفس الدور الذي لعبه أرسطو مع الإسكندر. فما كان من المنصور بعد أن اطلع على ما كتبه ابن رشد أن ألحق به نكبة ومحنة عظيمة، فأحرق كتبه، وشهر به تشهيرا، وكتب وثيقة ظاهرها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وباطنها التعريض الصريح بابن رشد: "وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام... وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام... فخلَّدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق... بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين... يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها... ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس... فكانوا أضر عليها من أهل الكتاب... لأن الكتابي يجتهد في الضلال... وهؤلاء جهودهم التعطيل... دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمن، إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد سالمهم على شدة حروبهم"[2].

---

(١) نقلا: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص ١٢٣.

(٢) نقلا عن: الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص ١٢٠.

والصحف المُخلدة التي تناقض الشريعة وتباعدها كبعد المشرقين ... منها على الخصوص كتاب الضروري في السياسة الذي يطعن في رئاسة المنصور، ومن جهة أخرى فبعض أفكار أفلاطون التي شرحها ابن رشد تناقض الشريعة في صميم قانونها كشيوعية النساء والأولاد. وهو ما تفطن إليه الباحث ألفرد.عبري: "أما الأمور العملية التي قبلها من أفلاطون في هذا الكتاب، مثل المساواة بين الذكور والإناث، والزّيجات المشتركة والملكية، فلم يكن من الممكن أن يأخذها الخليفة مأخذ الجد،لا هو ولا غيره ممن يضطلع بمسؤولية سياسية، وهو ما كان من شأن ابن رشد أن يعلمه"(١). وهذه المقولة هي التي على ضوئها نفهم الشق الثاني من وثيقة المنصور: "أقلامهم مسطورة في الضلال..ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله،... أسياف أهل الصليب دونها مفلولة و أيدهم عن ما يناله مغلولة"(٢).

فالمنصور يرى في مشروع أفلاطون دعوة صليبية، الغرض منها تحويل نظامه السياسي إلى نظام غير إسلامي، وكأن المنصور وهو يضع خطابه كان يعي صعوبة التأسيس لدعواه، فشارح الكتاب هو قاض البلاد وعالمها الفذ، لهذا استعمل عبارة: "ظاهرها موشح بكتاب الله".

ولا يعتقد القارئ أن ما نقوله عن النكبة هو الحقيقة، ولكن نعتبره مجرد افتراض قوي، وإن كان أ. الجابري يعتقد أنّ نكبة ابن رشد سببها كتابه الضروري في السياسة: "والتهمة السياسية التي يمكن أن يكون لها صدى في نفس الخليفة، إما أن تكون مرتكزة على نصوص لابن رشد، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى نصه السياسي الوحيد، أعني كتابه: جوامع السياسة أفلاطون، وإما أن تكون مبنية على التشكيك في علاقاته مع

---

(١) ألفردل. عبري (دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد) ترجمة مقداد عرفة منسية، ص٣٢٠.

(٢) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص١١٩.

أحد الأطراف السياسية، وفي هذه الحالة يجب التوجه إلى ما ذكر من أن سبب النكبة كان قيام نوع من العلاقة بين ابن رشد وأخي الخليفة أبي يحي والي قرطبة"[1].

ونحن بدورنا نرى أن الافتراض الأول والمتعلق ببعض نصوص الكتاب كان وراء نكبة ابن رشد، وقد سميتها بالنصوص القاتلة لما فيها من التّصريح بفساد الحكم، ونعت المنصور بالطاغية وأحادي التسلط، وتلك النصوص تفوق العشرة.

وبعد أن تحدثنا عن علاقة هذا الكتاب بنكبة ابن رشد، نعلم أن سبب عزوف الفلاسفة المسلمين عن التنظير السياسي إنما كان يعود إلى خشيتهم من السّلطان. وإذا كنا قد ربطنا نكبة ابن رشد بكتاب الضروري فهذا يعني أننا نتفق مع الجابري حول تاريخ تأليف الكتاب، الذي يعود إلى سنة ٥٩١هـ= ١١٩٤م، لأن النكبة وقعت في السنة الموالية ٥٩٢هـ = ١١٩٥م.

٧- الضروري: بين آفاق الإبداع وحدود الشرح

إن ابن رشد وهو يتعامل مع نص وحيد لأفلاطون يضعنا أمام سؤال حرج للغاية، هل ما قدمه مجرد شرح ذكي وتلخيص مفيد أم إبداع وتجديد؟؟

إن الإجابة عن السؤال السالف تفرض علينا التعامل مع مفهوم الشرح والتلخيص في حد ذاته، ذلك أن المسلمين مروا في تاريخهم الفكري حسب رؤية المفكر حسن حنفي بثلاث حقبات معرفية هي على التوالي: النقل، التحول، الإبداع.

وحسب زمان ابن رشد فهو يندرج ضمن حقبة الإبداع، ومنه تصبح الشروح حسب أ.حنفي لا تتعلق بعملية النقل بل تصبح عملية محكمة تحاول أن تبدع في قراءتها للموروث والوافد على حد السواء، فالشرح كما يرى الأستاذ حنفي: "لا يعني الشرح تغيير لفظ بآخر أو عبارة بأخرى بل يعني دراسة ابن رشد لموضوع بذاته ثم

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣١.

الاستشهاد بأرسطو.لذلك لا يبدأ ابن رشد بقوله: قال أرسطو ولكنّه كثيرا ما يقول: (قال أبو الوليد..) ثم مستشهدا بأرسطو. ليس أرسطو هو الباحث وابن رشد هو الشارح بل ابن رشد هو الباحث و أرسطو هو المؤيد والشارح لنتائجه والمثبت لها"(١). وفعلا لم يكن هو الشارح لأرسطو أو أفلاطون فحسب، بل كان يقدم نفسه على أنه الباحث وأرسطو وأفلاطون هما مرجعيته للتأييد والبرهان.

وأرسطو وأفلاطون في المتن الرشدي غير بعيدين عن النقد والتمحيص، فابن رشد له رؤيته الخاصة وطريقة في الاستدلال، ومن ثمة له رأي مخالف ومعارض، كما له رأي موافق ومؤيد: "ولا يقتصر البحث فقط الاستدلال العقلي بل يمتد أيضا إلى التحقق من صدق القول العلمي. فالشرح هنا يعني التحقيق والتمحيص بالرجوع إلى الأشياء ذاتها واعتبارها مقياسا لصدق القول المشروح أو بالرجوع إلى الأساليب البرهانية و أنواعها، لا يعني الشرح إذن التبعية المطلقة أو النسبية والتأكيد التام والصريح"(٢).

والدليل على أن الشرح الرشدي ليس من باب النقل، كونه في كثير من الشروح والتلخيص يتبع المنهج التالي:

أ- حذف الأساطير اليونانية والشواهد الإغريقية من متنه لكونها لا تتلاءم مع ثقافته وخصوصياته كمسلم، ومن ذلك أنه في شرحه لكتاب السياسة لأفلاطون حذف المقال العاشر الذي يتحدث عن أسطورة إير ER، يقول ابن رشد: "وأما ما تشتمل عليه المقالة العاشرة فإنه ليس ضروريا في هذا العلم"(٣). فهو ليس مجرد شارح بل ناظر ومتمعن في ما يكتبه الآخر، وابن رشد يضع نفسه في إطار المُنتقي، وهذا يعني أن الرجل

---

(١) حسن حنفي (ابن رشد شارحا لأرسطو) من كتاب أعمال ملتقى ابن رشد ١٩٧٥، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ج ١، ١٩٨٥، ص٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.

(٣) الضروري في السياسة، ص ٢٠٧.

يمارس عملية النقد.ومن مثال ذلك قوله: "ثم بعد ذلك حكى حكاية وصف فيها ما تؤول إليه نفوس... وقد عرفنا أكثر من مرة أن هذه الحكايات ليست شيئا"[1]. وبالتالي فإن ابن رشد يستعين بالثقافة الإسلامية لكي يصل الشرح إلى الغاية التي رسمها ابن رشد، ولقد أكد هذا التوجه الرشدي أ. حنفي: "لم يسقط ابن رشد الأمثلة من البيئة الثقافية اليونانية إلا لأنها لا تحدث أثرا في الوجدان العربي"[2].

ب- تضمين المتن بالشواهد الإسلامية من آيات وأحاديث، ومن كلام العرب وأشعارهم، وذكر الأحداث الكبرى في تاريخ الإسلام: "عندما يسقط ابن رشد المادة اليونانية فإنه يحضر المادة الإسلامية أما من اللغة والنحو أو من الشعر والخطابة أو من المثل والحكمة أو من التاريخ والشريعة أو من القرآن والحديث"[3].

ففي الضروري مثلا، يذكر زمن التمرد على المدينة الفاضلة مع معاوية بن أبي سفيان. وكذلك تحول الدولة المرابطية والموحدية عن غايتها السامية، وتحولها إلى مدن كرامية وأحادية التسلط. كما ذكر في كثير من النصوص فساد المدن الأندلسية مشيرا لها في كثير من الإشارات: "كما هو الحال في مدننا هذه".

إن ابن رشد تفطن لضرورة تبيئة النص الوافد، فالنص مهما بلغ من الأهمية العلمية إذا لم تتم تبيئته يظل نصا غريبا وبالتالي نصا مهجورا. وهذا نفسه ما أورده أ.الجابري: "لم يكن كتاب ابن رشد جوامع سياسة أفلاطون مجرد شرح أو تلخيص ل:الجمهورية. إنه نص أفلاطوني نعم. ولكنه نص أعيد بناؤه بطريقة جردته من

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) حسن حنفي (ابن رشد شارحا لأرسطو) ص١١١.

(٣) المرجع نفسه،ص١٠٨.

القضايا الميتافزيقية والأقاويل العلمية غير العملية، لتجعل منه نصا سياسيا محضا تمت تبيئته، إلى حد كبير، في الحقل الثقافي الحضاري العربي الإسلامي"(١).

إن إسقاط المادة اليونانية لا تعني خيانة للنص الأصلي، بل هي إعادة قراءة النص ضمن حقل ثقافي جديد، فالقراءة الرشدية للنص اليوناني هي قراء حداثية بلغة عصرنا.

وفي المقابل لو أخذنا ما كتبه الفارابي في موضوع السياسة المدنية مقارنة مع النص الوحيد لابن رشد لوجدنا فرقا شاسعا بينهما، فابن رشد أكثر جرأة وأشد نقدا للسياسة العربية الإسلامية، مع عمق في تحليل الواقع الاجتماعي.

فابن رشد عندما باشر القول السياسي أبدع فيه لكونه التزم الواقعية، وخفف من طوباوية النص الأفلاطوني، ولذا قال أ. عبد الله شريط :" يمتاز ابن رشد بمثالية خاصة في أخلاقه السياسية و بواقعية دقيقة في تحليله الفلسفي لمشكلات المجتمع"(٢).

وعلى ضوء ما سبق لم يكن الجابري مجتنبا الصواب حين صرح: "يمكن اعتبار كتاب ابن رشد الذي لخص فيه جمهورية أفلاطون بعنوان جوامع سياسة أفلاطون أحسن كتاب في السياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع وأكثرها التصاقا بالواقع العربي الإسلامي"(٣). وفي المقابل نلاحظ أن أرنست رينان

---

(١) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص١٤٠.

(٢) عبد الله شريط (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد - المرأة والدولة). مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة بالجزائر، العدد ٠٥، ١٩٩٩، ص٩٥.

(٣) الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ص١٣٥.

يقلل من شأن كتاب الضروري في السياسة لابن رشد، ويعتقد أنه لا يحمل أية قيمة سياسية تذكر: "لا تنضوي سياسة ابن رشد على كبير إبداع كما هو منتظر، و تجدها كلها في كتاب (جوامع السياسة أفلاطون)" (١).

فهل معنى ذلك أن ما قاله أرنست رينان لم يكن إلا تجنيا على ابن رشد ؟؟

٨- الضروري :الوجه الآخر لابن رشد السياسي

كما أشرنا سابقا لم يكن العالم الإسلامي على اطلاع بتلخيص وشرح ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون، حتى صار من المُسلم به أن ابن رشد لم يكتب في السياسة ما عدا تلك الإشارات الموجودة في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أو بعض صفحات تلخيص الخطابة.

وبعد ظهور الضروري صار من الممكن رسم نظرية سياسية لابن رشد، ليس من خلال الضروري فقط، ولكن من خلال ربط كل مؤلفاته مع رصد ذلك التناغم الموجود بينها. ولقد أوضح جون جوليفيه (Jean Jolivet) في دراسة – ملتقى ابن رشد بالجزائر ٧٨- ذلك التناغم الموجد في المتن الرشدي :" إذن الجوامع والشروحات من جهة،وفصل المقال، الضميمية ومناهج الأدلة من جهة أخرى، تُعبر عن رؤى كلها متناغمة مع نقطتين رئيستين: معرفة الله الأشياء الموجودة في عالمنا. والحكمة"(٢).

والحكمة المقصودة تفرض على ابن رشد أن يكون حكيما، وأن لا يبرز كمعارض سياسي إلا بعد أن يمهد الأرضية لمشروع الإصلاح السياسي.

---

(1) Renan, Ernest, Averoos et L'averroïsme, P170 .

(2) Jolivet, Jean, Divergences entre les métaphysiques d'IBEN RUSD et D'ARISTOTE , P 376. (ابن رشد٧٨).

ولبناء الأرضية حاول ابن رشد أن يبدأها من خلاله بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأن الكتاب له دلالة دينية كبيرة، كما أنه يحاول من خلاله التأسيس لمذهب السلطة المقبلة، فقد استفاد من ابن حزم الذي يرى أن المذاهب لم تصبح مذاهب رسمية إلا بفعل السلطة.فكل دولة استأثرت بمذهب وجعلته إيديولوجيتها، وبل وذهبت إلى فرضه على الناس بالقوة.

وليس من الغريب أن ابن رشد ألف كتابه ذلك ليجعله في المستقبل دستور المدينة الفاضلة، ويقوض من خلاله مذهب ابن تومرت. وقد لمح ابن رشد إلى غايته حين قال: " نحن نذكر ... ما أشهر من الخلاف بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل به"(١).

ولقد أعرب أ. عثمان بن فضل عن قناعته الخاصة، كون ابن رشد ألف بداية المجتهد ونهاية المقتصد ليكون دستور المدينة الفاضلة، كما حدث مع موطأ إمام مالك وغيره، وينبه إلى ضرورة الكتاب من الناحية السياسية فيقول: "يمكن اعتبار بداية المجتهد كصورة واقعية لصورة خيالية وهي خروج" المدبر والمتوحد "أي العالم الفيلسوف الحكيم من برجه العاجي إلى معمعة الجماهير، أو كمغادرة حي ابن يقظان لجزيرة المثل للتوجه إلى أبناء جنسه داعيا إياهم إلى الخروج من الجمود الفكري وإلى العودة إلى القانون الفطري الذي يمليه العقل لبناء المدينة الفاضلة"(٢).

إن مؤلفات ابن رشد تصب من حيث البناء النظري من قريب أو بعيد في بلورة رؤيته السياسية، والتي كان ينبغي أن يُمهد لها قبل الضروري، تقول الباحثة منى أبو

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق سالم محيسن، مكتبة كليات الأزهرية، القاهرة، ج٢، ١٩٧٠، ص ٢٧٠.

(٢) عثمان ابن فضل (مساهمة ابن رشد في تطوير القانون ومادة القانون المقارن في القرون الوسطى) أعمال ملتقى ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب(م.س)، ص ٣٩٨.

زيد: "وتوجد موضوعات عن سياسة النفس و تدبير المنزل في كتب ابن رشد الفقهية، وهذا ما نراه في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وبصورة أقل في كتابه الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى للغزالي"[1].

ودستور المدينة الجديدة في حاجة إلى أن يكون خلاصة الكتب الفقهية، وأن يكون جامعا مانعا، وأن يكون بداية لكل مجتهد نهاية لكل مقتصد، ولعل الكتاب كان كذلك: "ويعد بداية المجتهد، كتابا في الحكمة العملية، ويظهر ابن رشد فيه فقيها حاذقا، جامعا بين مذاهب فقهية مختلفة، مختارا أفضلها وأيسرها من الناحية التطبيقية، محددا الأمور والقواعد التي بها العامة"[2].

وبداية المجتهد لم يكن فقط كتابا في الفقه والأصول، ومحاولة تقريب المذاهب الفقهية من أجل بناء مذهب متناغم، بل كان يهدف من خلاله ابن رشد أن يؤسس للفلسفة من خلال جعل النظر فيها واجبا وجوبا شرعيا: "وقد أدرك ابن رشد أن فكرة المدينة الفاضلة لن تتحقق إلا من خلال الفلسفة. فكان لا بد أن يوجد مصداقية للفلسفة ووجوب شرعي لها حتى يتقبلها العامة، ويحقق هذا النموذج على أرض الواقع فكان تأليفه لهذه الكتاب. كما يهدف إلى تحقيق أغراض علمية، فهو أيضا يهدف إلى تحقيق أغراض سياسية، ومن هنا كانت لهذه الكتب مغزاها السياسي"[3].

ونفس الرأي يصدق على كتاب مناهج الأدلة وفصل المقال،فالغاية من تأليفها الإصلاح الشامل، لأن الإصلاح السياسي يكمن في هدم البنية المعرفية للعقائد والملل المنتشرة في الإسلام التي مزقت الدين، وفرقت الأمة.

---

(١) أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧.

لكن ابن رشد السّياسي لا يحضر بشكل علني إلا من خلال الضروري في السياسة، ولعله جعله آخر المطاف للمكاشفة السياسية، فهو من خلال اختياره لأفلاطون لم يكن يريد أن يغوص أو يتعمق في الرؤية السياسية لأفلاطون، بل اختار أفلاطون لكونه يناسبه من حيث الإطار الشامل للحوار، إنه يذكرنا بمحاولة ابن الدّاية عندما قدم كتابه العهود اليونانية. فالكتاب بالرغم من نسبته الباطلة لأفلاطون إلا أن ابن الدّاية حاول أن يجعل من خلاله أفلاطون ندا لأردشير وسياسة الفرس، وان يجعل سياسة اليونان أفضل من سياسة الفرس، والسبب في ذلك أن العرب أدركوا أن أجل الدول المتعاقبة على الحكم بعد سقوط الدولة الموحدية تسيرها الأنتلجنسيا الفارسية.

والحضور الفارسي في الجانب السياسي، جعل الفرس يتباهون على العرب كونّهم أمة إدارة وسياسة، وأن العقل السياسي الفارسي أرقى العقول.

فابن الدّاية لم يجد بدا من الاستنجاد بالفلسفة اليونانية في مقابل السياسة الفارسية، واختياره لأفلاطون ولو انتحالا سيؤدي بالضرورة إلى الغرض الذي يرمي إليه. وهو قهر التّيار الشعوبي الذي نما في العصر العباسي الثاني.

ولنكتشف الغرض من خلال ما يصرح به أحمد ابن الدّاية:" قد تأملت – أيدك الله – ما عدّدته الفرس من حسن السيرة ورجاحة الآراء وملك الأهواء. فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة..فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محلّهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة"(١).

---

(١) أحمد بن الدّاية، العهود اليونانية،تحقيق: عمر المالكي، الشركة و. ش والتوزيع، الجزائر ١٩٧١، ص ٤٦.

فالوهم الشعوبي والصراع الثقافي جعله يختار أفلاطون لينتصر ثقافيا، والملك أدريانوس (Hadrianus)(١) ليتقدم سياسيا. علّق أ. عمر المالكي على الوهم الشعوبي فقال: " فالدور الذي يلعبه الوهم هنا: هو اختيار الملك المثالي وجعله بعيدا عن التاريخ وعن الواقع الحضاري، وثانيّا يحثنا بهذا على أن نبحث على جوهر الحكم و جوهر الإنصاف بواسطة الجدل الأفلاطوني"(٢).

إن اختيار أفلاطون بالنسبة لابن رشد لم يكن بناء على معطى الجدل الأفلاطوني لكون ابن رشد يرفضه أصلا، ولكن اختيار ابن رشد راجع إلى أن أفلاطون كان من خلال كتابه يباشر النقد السياسي، ويحاول إصلاح النظام السياسي الأثيني.

ونعود إلى فكرتنا السابقة التي تفيد أن ابن رشد لم يكن ينوي أن يشرح أفلاطون بل كان يحاول توظيفه لنقد واقع أمته. ويبدو أن روزنتال لم يفهم ابن رشد جيدا حين اتهمه بعدم الغوص في أفكار أفلاطون: "فقد كان أيضا من شراح جمهورية أفلاطون وإن كان لم ينفذ إلى أراء هذا الفيلسوف في السياسة"(٣).

إن الجانب الهام في إعادة بناء النص الأفلاطوني من قبل ابن رشد يكمن في مقدرته على تحليل ونقد واقع الدولة الإسلامية، وهذا هو الداعي أصلا إلى القيام بتلخيصه. والغريب أن روزنتال قد تفطن لهذا الجانب بالرغم من حكمه السابق على ابن رشد: "وإن ما يجعل شرح ابن شد لجمهورية أفلاطون مهما ومفيدا في نفس الوقت، هو أنه يخرج عن المألوف في الشروح الأخرى، بل يشذ عن مذهبه الفلسفي.فابن

---

(١) أدريانوس Publis Acluis Hadrianus (٧٦ م). ملك روماني قام بمجهودات جبارة في الإصلاح، ذكره في رسالة العهود هو الذي جعل نسبتها لأفلاطون باطلة من الأساس لأن أفلاطون سابق عنه في الزمن بثلاث قرون.

(٢) من مقدمته للعهود اليونانية لابن الداية، ص٣٧.

(٣) إرفن روزنتال (أراء ابن رشد السّياسية) مجلة البينة، المغرب، ١٩٦٢، ص ٩٤.

رشد يستعمل كتاب أفلاطون كما انتهى إليه النص العربي لتحليل الدولة الإسلامية، وبالأخص لانتقاد الدولتين اللتين عاصرهما :دولة المرابطين، ودولة الموحدين"[1].

إن قراءة الضروري بعيدا عن شراك المرجعية الأفلاطونية غير عيون أفلاطونية، تجعلنا تكتشف في ابن رشد الخبرة الواسعة عن السياسة، والقدرة الفائقة في فهم عمق المجتمع الإسلامي، ومن ثمة سبر أغواره.

وقبل أن نختم المدخل النظري،هناك مسألة بالغة الأهمية يجب التطرق إليها، لما لها علاقة وطيدة بكتاب الضروري في السِّياسة، نباشرها من خلال السؤال التالي: لما اهتم اليهود بالتراث الرشدي؟ وهل الحرف العبري استطاع أن يحفظ الأصل العربي؟ وهل فعلا ونحن نقرأ الضروري في السياسة نقرأ نصا لابن رشد؟؟

ثالثا: التراث الرشدي والترجمات العبرية

نزح اليهود إلى الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، وشكلوا حواضر علمية في كل من يثرب وما يتاخمها من مناطق كخيبر، وشكلوا فعلا أنتلجنسيا يهودية متميزة، إذ كانوا مرجعية عامة للأمم الوثنية في مجالات العلوم والأديان، وكذا في مجال الحرف والصناعات، فشكلوا طبقة اجتماعية متميزة بسياستها وأسلوب عيشها واقتصادها، ونمط سلوكها وأخلاقها...

وبالإضافة إلى ذلك كانوا مرجعية عرب الجاهلية في أمور الغيب و الآخرة وعلوم الأولين، وأخبار الأنبياء والرسل،ودليلنا في ذلك أنّه لما اشتد الجدل بين النبي محمد (ص) وسادة قريش، بعث سادة قريش إلى يهود يثرب من يسألهم أسئلة يُخرسون بها لسان الرسول إلى الأبد (راجع أسباب نزول سورة الكهف).

---

(١) المرجع والمكان نفسه.

ونحن لا يهمنا في هذا المجال السياق التاريخي للعلاقة الموجودة بين اليهود والعرب، ولكن الذي يهمنا هو ذلك الارتباط الثقافي بينهم، فلقد شكل اليهود قبل الإسلام العقل والنظر، العلم والبرهان، في حين شكل العرب آنذاك القول والبيان.

ولما ظهر الإسلام وتشكل العقل الإسلامي تراجع المد الثقافي اليهودي، وحضر اليهود من خلال الخبر[شكلوا أغلب موارد التاريخ القديم والتفسير].ولم يخبو بريق اليهود في شبه الجزيرة العربية إلا بعد أن تم إجلاؤهم علي يد عمر ابن الخطاب، ولكن اليهود الذين أسلموا كانوا أهم نخبة شكلت أئمة التفسير.

ومع الانفتاح الإسلامي على الثقافات العالمية ظهر اليهود كمترجمين وعلماء في بعض التخصصات المثيرة كالطب والكيمياء.

وكان لحركة الترجمة كما يؤكد أغلب المفكرين الإسلاميين بالخصوص الدور البارز في تطوير الحركة الفكرية، وميلاد الفلسفة الإسلامية بشقيها المشرقي والمغرب-الأندلسي.

لكن تفوق العقل الإسلامي في فهم الفلسفة اليونانية، وتقديمها في صور مبسطة على شكل تلاخيص، جوامع، شروحات، رسائل،...جعل اليهود يتحولوا من طور الأستذة إلى طور التلمذة، فطفقوا يجمعون التراث الإسلامي ويترجمونه إلى العبرية. وكان لهم الفضل الكبير في حفظ التراث الإسلامي، خاصة بعد أن عمدت بعض السلطات إلى حرق وإتلاف تراث كبار الفلاسفة والمتصوفة في الإسلام.

وبلاد الأندلس عرفت أكبر حركة للأنتلجنسيا اليهودية، وخاصة في مجال الترجمة والإبداع الفلسفي، يقول أحمد شحلان: "عرفت الأندلس الإسلامية وضعا فريدا أسهب الباحثون في الكشف عن أسبابه، ذلك أنّها أنتجت مجتمعا متعدد المكونات، موحد العطاء الفكري ردحا من الزمان لا يستهان به، وساهم في بناء هذا المجتمع

أجناس تعددت أصولهم وأعراقهم ومشاربهم المعرفية، وكان اليهود عنصرا من عناصر هذا المجتمع، شاركوا في فعله ونشاطه. كانوا كثيرا ما يتصرفون قريبا من كراسي الحكم ومراكز النفوذ"[1].

والحرية التي حصل عليها اليهود كغيرهم من أهل الذمّة شجعتهم على الإنتاج والإبداع، وفي المقابل قدموا للحضارة الإسلامية خدمة عظيمة حتى ولو كانت في أغلب الأحيان من غير قصد. إن تلك الخدمة تتمثل كما قلنا سابقا في ترجمة التراث العربي إلى اللغة العبرية، وبالتالي وضعوا الجسر الذي التقت من خلاله الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية، وهو نفسه الاعتراف الذي يؤكده بعض مؤرخي الغرب كأرنست رينان ومونك.

والترجمة اليهودية لم تكن الغاية منها تمجيد العلم العربي، وإنما الغرض منها ما تمليه العصبية اليهودية في المجالات التالية:

- ما تمليه العصبية اليهودية من التفرد في الفنون والعلوم، والتعمق في الثقافات الأممية، لأجل فهم طبعة التفكير وتفكيك البنى الأساسية للعقل العربي، وإدراك إستراتيجية الوجود التاريخي. وما يمليه العقل اليهودي المتعالي، المسحور بفكرة شعب الإله المختار المُتفرد بالحكمة والنبوة.

- تخليص الفلسفة اليهودية من رواسب المسيحية، ومحاولة العودة إلى ربط الفلسفة اليهودية باليونانية من غير ربطها بالفلسفة العربية التي هذبت وشرحت الفكر اليوناني.

---

(١) أحمد شحلان (هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢، منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط١، ١٩٩٩، ص٢٦٩.

- السيطرة على الفكر الغربي من خلال إرغامه الاعتماد على الحرف والنص العبري عند محاولة قراءة الفكر اليوناني.

- السياسة العربية شجعت أهل الذمّة على العمل الثقافي والنظر الفلسفي، وقد دأب الساسة فيما بعد على اقتفاء أثر المأمون في تقريب النصارى واليهود المشتغلين بالعلم والفلسفة والتاريخ،وبالتالي استغلوا مقام الترجمة للمشاركة في السلطة.

- ابن رشد والجاليات العبرية: إعجاب أم توظيف !

لا أحد ينكر أن الجالية اليهودية بالأندلس كان لها الفضل في حفظ التراث الإسلامي من الضياع، وخاصة أعمال ابن رشد، ولعل السؤال المُحيِّر لما ابن رشد بالذات؟؟

حاول الأستاذ عبد القادر ابن شهيدة أن يجعل نقطة إنطلاق بحثه الإشارة التالية: "لم تطرح - بكل سذاجة علمية- عن سبب لجوء أهل الملة العبرية لاستنساخ تصنيف ابن رشد، عربي المحتوى وعبري اللفظ"[1]. إن أغلب المفكرين العرب يعتقدون أن الترجمة لم تكن بريئة، بل كان القصد من ورائها أهداف قومية وسياسية، وأن كل مراحل الترجمة سادها التحوير والتحريف :" أنّ الكتب العربية التي ترجمت إلى العبرية إنها مرّت كلّها بتلك المرحلة التحويلية من التعمئة والإضمار والتي تمس الشكل دون المحتوى"[2].

---

(١) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢،منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣.

وفي نفس المنحى يذهب الباحث التونسي الأستاذ منجي الكعبي: "..والغرابة في وجود هذه النسخة بأوربا باللغة العبرية أو بحروف عبرية راجع إلى اهتمام يهود الأندلس بتسريب التراث العربي الإسلامي إلى ثقافاتهم،توقعا لاضمحلاله من هناك أو لأسباب أخرى.وهو التراث الذي استغل لقيام ما عرف فيما بعد بالنهضة الأوربية في العلوم الفلسفية وغيرها"[1]. وفي هذا السياق يحاول أ. عبد الرحمن بدوي أن يُفسر تهويد التراث الرشدي من قبل المترجمين من خلال قياسه بابن رشد نفسه،الذي قام بأسلمة التراث اليوناني، فالهدف واحد سواء عند المسلمين أو اليهود، وبالتالي فالترجمة ترتبط دوما بالدوافع الإيديولوجية للمترجم، وهو ما نلمسه في تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون، وبالتالي فإن التساؤل الفارط يفقد شرعيته، لأن توجيهه لليهود فقط ينم عن خلفية إيديولوجية، ولهذا فنحن نعتقد أن ما فهمه أ.عبد الرحمن بدوي هو الأقرب إلى منطق الزمان والمكان: "ولقد صنع المترجم العبري صنيع ابن رشد: فاسقط كثيرا من الأمثلة التي ساقها ابن رشد أخذا عن العالم الإسلامي والفقه الإسلامي واللغة العربية، ووجد في اعتذار ابن رشد نفسه ما يبرر هذا الصنيع.فصنيعه بشواهد ابن رشد الإسلامية العربية هو صنيع ابن رشد بشواهد أرسطو اليونانية"[2].

وإننا نعتقد عبد الرحمن بدوي فهم ابن رشد جيدا، وعلم منهجه في التلخيص، ذلك أن ابن رشد لم يذكر أساطير اليونان ولا معتقداتهم لأنها مفارقة للعقل الذي يؤمن به من ناحية، ومن ناحية أخرى تعارضها مع روح الشريعة الإسلامية. وكذلك حاول اليهود أن يفعلوا بابن رشد كما فعل هو بأرسطو وأفلاطون. ونكتشف ذلك المقصد من

---

(١) الكعبي، المنجي، الشرح المنشور لابن رشد على مقالة أرسطو في النفس، مطبعة تونس قرطاج، ط١، ١٩٩٨، ص٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، من مقدمته لتلخيص الخطابة، لابن رشد، تلخيص الخطابة،دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩. ص ي.

خلال اعتراف ابن رشد ذاته: "وقد لخصنا منها ما تأتى إلينا فهمه وغلب على ظننا أنه مقصودة، وعسى الله أن يمن بالتفرغ التام للفحص عن فصّ أقاويله في هذه الأشياء، وبخاصة فيما لم يصل فيه شرح لمن يرتضي من المفسرين "(١).

ومن خلال ما سبق، سننطلق من المسلمة التالية: أن المترجم سواء كان عربيا أو يهوديا ينبغي أن تُدرس أعماله بمعزل عن الخلفيات، بل يتطلب الأمر من الباحث أن يمارس نوعا من الإيبوخيا. فوضع وتعليق السؤال السابق في حقله المعرفي يستوجب عرض مجموعة من الفرضيات،على النّحو التالي:

١- هل لكونه عُرِف بالشارح الأكبر لأرسطو؟؟؟

وهذه الفرضية تقودنا إلى الاعتقاد أن المطلوب من الترجمة هو أرسطو بعينه [وأفلاطون في السياسة فقط]، ومنه يصبح ابن رشد هو الوسيلة والمطية إلى ذلك، من منطلق كونه المتخصص في أعمال أرسطو، جمعا، تلخيصا، وشرحا. ومن ثمة فإن الاطلاع على الفكر اليوناني وخاصة الأرسطي لا بد أن يمر عبر الفهم الرشدي، لأن ابن رشد يعتبر عند الغرب مجرد قارئ ذكي لأرسطو.

يصبح هذا الافتراض صائبا في حالة عدم ترجمة كتب ابن رشد المستقلة،كمناهج الأدلة،وفصل المقال، وتهافت التهافت. والواقع هو أن اليهود ترجموا كتبه الخاصة مما يدفعنا إلى عدم اعتماد هذا الافتراض.

٢-هل لكونه فيلسوفا مضطهدا؟؟؟.

وهذه الفرضية تتطلب تحليل نفسي للشخصية اليهودية، التي أترعت بالمحن والنكبات، فصار شعورها الجمعي يتعاطف مع كل مضطهد، لأن النفس البشرية جبلت على التعاطف مع من يقاسمها آلامها ومحنها. وابن رشد مثّل في الذاكرة

---

(١) ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص ط.

الإنسانية جمعاء صورة الإنسان المظلوم، والعالم المضطهد، والفيلسوف المنكوب، و.. وفي المقابل كان اليهود يشعرون بالظلم والاضطهاد.

والنخب المفكرة بغض النظر عن الزمان والمكان، تحاول دوما أن تجعل من شخصيات فكرية معلمها وأنموذجها، والشخصية المطلوبة تلك التي تجسد دوما فلسفة الرفض(لا)، أو على الأقل تلك الشخصية التي طالتها محن كبرى، وأصابها من الظلم ما أصابها. ونحن نعلم من خلال تاريخ الفكر أن أغلب الفلاسفة والعلماء الذين تعرضوا للمحن من تعذيب أو قتل أو نفي..خلّدت أسماؤهم، وحُفظت أعمالهم،لأن الخلف يتعاطف مع السلف في المحن والمآسي أكثر من المسرات والأمجاد. ودليلنا في ذلك ما فعله أفلاطون مع سقراط المقتول، وما فعله علماء الدين مع نكبة كل من الإمام مالك وابن حنبل...

وفي اعتقادنا الخاص أن نكبة ابن رشد المشهورة هي التي كانت وراء شهرته من ناحية، ومن ناحية أخرى دفعت الغرب واليهود إلى دراسة أعماله وترجمتها إلى لغاتهم.

والعودة القوية لابن رشد في زماننا هذا، ترد في أغلب الأحياء إلى اعتقاد المثقف العربي أن ابن رشد ظلم في حيلته وبعد مماته، وبالتالي فإن من العدل والإنصاف إعادة ابن رشد.

إن نفس المنحى نلاحظه في الفكر الشيعي، فمأساة آل البيت ومقتل الحسين لحد الساعة لازال المتشيع يشعر بفظاعتها، ويحاول من خلال السلوك والاعتقاد أن يحولها إلى فلسفة للوجود.

ولعل هذا السبب هو الذي جعل الأستاذ عبد الرزاق قسوم يقول:" الشعور بالإحباط الناجم عن عمليات الاضطهاد الفكري التي تعرضت له الفلسفة العربية ممثلة

في ابن رشد من جانب بعض فقهاء الأندلس،وهو اضطهاد يلتقي مع الإحساس بالاضطهاد السياسي لدى اليهود، لأسباب سياسية أكثر منها فكرية، مما خلق نوعا من التعاطف مع ابن رشد، وخلق أيضا نوعا من رد الفعل لديهم ضد تلك السلطات كنوع من الانتقام غير المُعلن"(١).

لكن هذا الافتراض يبقى مجرد وجهة رأي، ذلك أن كثيرا من فلاسفة الإسلام تعرضوا للتنكيل والتعذيب، ولم يُعن بهم مثلما أعني بابن رشد، ولعل عبد القادر ابن شهيدة استطاع أن يُنبهنا لذلك في قوله: "...إن سلمنا بظروف التحجر والتزمت التي عاناها ابن رشد على يد رجال الدين من أهل ملَّته، فقد سبقه في الاضطهاد والمحنة رجال عظماء كابن باجة السرقسطي، وابن حزم الإشبيلي، وأبو بكر ابن زهر تحت حكم الموحدين أيام يعقوب أبي يوسف الملقب بالمنصور"(٢).

عند تصفحنا تذييل المترجم العبري شموئل بن يهوذا لكتاب الضروري في السياسة، نستشف عامل الاضطهاد واضحا في الخطاب: "وكان الفراغ من عمل التقويم ...عندما كنت مسجونا معزولا مع معظم إخواني، محبوسا في محبس يسمى ريدورطا"(٣). ثم يضيف موضحا شدة محنته: "وكنت عزمت على هذا لولا ما أشرت إليه من طول السجن وضائقة الزمان"(٤).

---

(١) عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات) ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، م. سابق، ص ٢٢٣.

(٢) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) ص٢٦١.

(٣) الضروري في السياسة، ص ٢٠٩.

(٤) المصدر والمكان نفسه.

٣-هل لكونه يملك منهجا ونسقا؟؟.

سلامة المنهج الرشدي في تحصيل المعرفة، وقوة نسقه الأرسطي في تلك الحقبة من الزمن مكن ابن رشد من احتلال مكانة كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي، فلقد استطاع بمنهجه في شرح وتلخيص أعمال أرسطو أن يستفتح ما اغلق على العقول فهمه، وان يبسط ما أستشكل من الحكمة، وأن ينتصر للقول البرهاني على القول الخطابي الجدلي، وأن يخضع الفكر للمنطق، وأن يجعل من الحكمة نقطة انطلاق التمدن والتحضر. ومنها اكتسب نهجه صلاحية تطبيقه حتى في البيئات الخارجة عن حدود الثقافة الإسلامية، وهو الرأي نفسه الذي أدركه أ.عبد الرزاق قسوم :" صلاحية المنهج الرشدي للتطبيق سواء داخل البنية الإسلامية أو خارجها،لاتسامه بالبساطة،والوضوح،والقدرة على الإقناع"[١].

٤-هل لكونه فيلسوف التنوير؟؟

لعل فلسفة التنوير التي يعتبر ابن رشد معلمها في العالم الغربي، هي سبب إقبال اليهود والمسيحيين على ترجمة أعماله، فلقد تأكد تاريخيا أن جميع الشعوب تجنح إلى التهافت على كل عمل يحمل معالم الرفض للواقع، كما أن كل من يخالف يُعرف ثم يُحب، وهو نفسه ما نراه يقع في عالمنا العربي من تهافت المثقفين على أعمال من يمثلون الرفض والمخالفة في بلدانهم أمثال ميشال فوكو، جاك دريدا، دولوز...

ويمكن أن نستدل بالمقولة التالية لشموئل بن يهوذا من تذييله للضروري: "كيف حدث ما حدث؟؟ استيقظوا أيها النُوم [يقصد قومه اليهود] من هجعة الكسل،والجهل المفقر، المؤدي إلى القبر، المفسد للسعادة القصوى. عودوا إلى رشدكم سكارى العون،

---

(١) عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات) ص٢٤.

واسعدوا وتقووا بهذا العلم الجميل..اسمعوا يا من بآذانهم وقر، ما قاله الملكان الإلهيان: انظروا أيها العُمي، انظروا نورا في عنان السماء"[١].

إن الخطاب يفصح عن نفسه إفصاحا، فالمترجم يحاول من خلال ترجمة أعمال ابن رشد وضع أبناء ملته المضطهدين في طريق التنوير الرشدي، والغرض من ذلك بطبيعة الحال إعادة بناء اليهود كأمة رسالية بعدما عشش الجهل فوق رؤوسهم زمنا طويلا.

٥-هل لكون كبار اليهود أوصوا بترجمة أعماله؟؟

ويري بعض الدارسين أمثال أحمد شحلان وعبد القادر ابن شهيدة، أن سبب اختيار أعمال ابن رشد للترجمة إنما يرجع لوصايا مفكر اليهود موسى ابن ميمون، الذي طلب من مريديه وتلامذته ترجمة أعمال ابن رشد باعتبارها أعمالا تُكسب صاحبها عزة وذخرا: ".. أن معظم الأسباب ترجع حسب قوله( ) إلى تأثير موسى ابن ميمون الذي أشار على أهل ملته بالاعتناء خاصة بتآليف فيلسوف قرطبة الذي حظي ضمن الجالية العبرية بسمعة سرعان ما أدت إلى نسخ أغلب تصانيفه بالأحرف العبرية،ثم إلى ترجمتها إلى اللغة العبرية"[٢]. والوصاية في حد ذاتها هي ترجمة فعلية لمبدأ الحاجة واللحظة التاريخية التي تعيد اليهود إلى الواجهة التاريخية من جديد. فالغاية ليست في ابن رشد الشخص، ولكن ابن رشد المَعلم والمُعلم.

وعلّق أ. عبد القادر ابن شهيدة على النص السابق : " فمن الواضح أن هذا القول بعيد عن الإقناع، وإنما هو تأويل لإشارة منها وردت في رسالة كتبها موسى ابن ميمون إلى صموئيل ابن طيبون ١١٩٩،ألفت انتباهه إليها إلى أهمية ومنفعة شروح ابن رشد،

---

(١) الضروري في السياسة، ص٢١٠.

(٢) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) ص٢٦٢.

إذ كان ابن ميمون يرى أن أبا الوليد قد (أصاب وجه الحق) في شروحه لكتب أرسطو"(١).

ويرجع بعض المؤرخين سبب ترجمة أعمال ابن رشد يعود إلى أمر الدون بنفيست (don Benveniste Ben labi) الذي يُنسب إليه فضل ترجمة الكتب التالية من قبل اليهود:

- كليلة ودمنة لابن المقفع - ترجمة:يعقوب بن ايلبنيزار Jacob Ben Elinzer.

-تدبير المتوحد لابن باجة - ترجمة: موسى النربوني Moise de Narbonne.

-تهافت الفلاسفة للغزالي - ترجمة:زرحيا حاليفي Zarahya Halevy.

-الأخلاق إلى نيكو ماخوس / ت. ابن رشد- ترجمة: ماير ألقواداز Meir Algvadez

٦- هل الترجمة كانت إرضاء للملوك؟

يعتقد بعض المؤرخين أن حركة الترجمة ارتبطت بالعطاء السلطاني، وأن النصارى واليهود ترجموا الأعمال الفكرية رغبة في الحصول على الهبة السلطانية والتي صورتها الأخبار(بوزنك ذهبا).

غير أن هذا الافتراض لا يتماشى وعصر ابن رشد، فملوك الأندلس لم يشجعوا ترجمة الأعمال الفلسفية إلا في بداية نشوء الدولة الموحدية، لأن الفقه المالكي

---

(١) المرجع والمكان نفسه.

بالخصوص قلص من حظوظ تواجد النص الفلسفي، بل أصبح المشتغل بالفلسفة إما زنديقا أو كافرا.

ومن جهة أخرى، فالترجمة التي كانت تحظى بالعطاء السلطاني هي تلك التي نقلت تراثا غير عربي إلى اللغة العربية، ونحن نلاحظ العكس، أن الترجمة في عصر ابن رشد أصبحت تنقل التراث العربي إلى الثقافة اليهودية والمسيحية.

وبالتالي تسقط هذه الفرضية لأسباب المذكورة أعلاه. ولكن الأستاذ عبد الرزاق قسوم يعمد إلى القول أن العطاء الملكي كان مصدره ملوك أوربا، وبالتالي أن الترجمة أصبحت مصدر رزق لكثير من اليهود، كما أنها من ناحية أخرى وسيلة للتقرب من الملك ومراكز النفوذ: "وقد وجد المفكرون اليهود الفرصة سانحة، للنفاذ إلى العقل الأوربي من خلال الفكر الفلسفي العربي، حيث لوحظ أن الحبر اليهودي سيمون أنطولي كان يتمتع بجراية من الملك فريديريك الثاني مقابل القيام بمهمة تبسيط العلوم العربية"(١).

غير أن الضروري في السياسة لم يترجمه شموئل إرضاء للملك من الملوك، بل ترجمه لكونه توخى من خلاله نفع بني ملته، وإخراجهم من الجهل المطبق على أفكارهم، وكان يؤمن أن أعمال ابن رشد يمكنها أن تعطي القوة لأهل الملة اليهودية لجلالة العلوم التي كان يدرسها أو يشرحها: " وقد عزمت فشرعت في تبيان جلال هذا العلم [تلخيص ابن رشد للسياسة]، فنقلته إلى لساننا، وإذا كان جميلا ما أوجدته منه قليلا، لما بي من نقص، فإن الأمر لا يعدوا أن يكون بداية، وإن كان قليلا فهو عظيم بالقوة"(٢).

---

(١) عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات) ص ٢٢٤.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٢١٠.

٧- التلاقح الثقافي

يشهد التاريخ الإسلامي بوجود علاقات حميمة بين النخبة الإسلامية واليهودية والمسيحية، لم يعكر صفوها طبيعة المعتقد أو الملة، لكونها تأسست على محبة الحكمة.ونلاحظ ذلك من خلال العلاقة الحميمة التي نشأت بين ابن باجة واليهودي يوسف بن حسداي، وعلي ابن رضوان مع كل من إفرائيم بن الزقان و أبي زكرياء يهوذاني.

أو تلك العلاقة الحميمة بين المبشر ابن فاتك وسلامة ابن رحمون. وكان الغرض منها تقريب الثقافات ووضع المسوغات التي تجعل الثقافات تتلاقح وتتزاوج ضمن وحدة المكان.

٨- عامل المحنة

إن الأزمة تدفع بالمثقفين على مر التاريخ إلى الاستنجاد بالفكر الذي يخدم عصر المحنة بغية التّجاوز والتّحاور والتّجاور. والمسيحية كأمة ثقافية شهدت محن وأزمات،أشهرها أزمة الكنيسة (١٢٥٠) و(١٢٧٠) جعلت الكثير من مفكريها يستنجدون بالشرح الرشدي. وينعكس ذلك من خلال العمل الذي أقدم عليه الأب (WEBER) جاعلا من الإنسان مركز المساءلة، ورسالته تعكس أن المحنة الفكرية ينبغي أن تتجه صوب دراسة الإنسان، ولذا كان عنوانها (L'homme en question).

والمحنة الفكرية اليهودية تتمثل في كون التراث اليهودي احتوته الفلسفة المسيحية من منطلق كونه تراثا يونانيا بحتا، رغم أن التراث اليهودي أسبق في وجوده.

والفلاسفة اللاهوتيين قاموا بتشكيل فلسفة مسيحية تتداخل فيها كل الثقافات، لكنهم ينسبون أغلبها إلى الفلسفة اليونانية وفق قصدية نزع صفة اللوغوس من الآخر.

ولعل اليهود وجدوا أنفسهم بلا تراث تاريخي . فحاولوا من خلال الترجمة أن يثبتوا للمسيحيين بالذات أن العنصر اليهودي محب للحكمة واللوغوس. لأن العنصر اليهودي لم يستطع أن يقدم نفسه كبديل حضاري بعد زمن التّيه كما يسميها القرآن الكريم، فلمّا شعر أن عقرب ساعة الحضارة سيتجه حتما نحو أوربا، أراد أن يُمكن لنفسه من خلال تقديم أعمال جليلة للأوربيين.

وبالفعل أن الترجمة العبرية للتراث الإسلامي هي التي استطاع من خلالها الفكر الأوربي أن يؤسس مذهب التنوير الذي كان ابن رشد معلمه إلى غاية القرن الخامس عشر.

٩-توظيف ابن رشد

كما وظف أفلاطون سقراط في المحاورات والجمهورية، فإن أغلب المثقفين العضويين الذين يعملون لحساب الملة والمذهب، أو الإيديولوجيا والحزب، يتبعون سياسة توظيف الشخصيات المحورية في الحديث أو الكتابة، وبما أن ما حدث لابن رشد شغل الناس، فإن الجالية اليهودية رأت من خلال شخصه الفرصة السانحة لتوظيفه وفق ما يخدم ملتهم وعقيدتهم، ومن ناحية أخرى يجعلون من فكره حصان طروادة لدخول القلعة الأوربية.

والدليل على ذلك أن ابن رشد هو الفيلسوف الأكثر ترجمة،إذ بلغت الترجمات اليهودية لمؤلفاته أكثر من ستين مؤلفا(١). ومن جانب آخر

(١) راجع ملحق أهم المترجمين للتراث الرشدي.

فالتشويه،الطمس،الحذف،والتأويل المذهبي الذي لحق بالنص الرشدي يدل أن وراء حركة الترجمة أهدافا غير معلنة.

ولقد تفطن الأستاذ عبد القادر ابن شهيدة إلى ذلك مؤكدا: "...لكنه عربي المحتوى وعبري الحرف، قبل ترجمته إلى اللغة العبرية على يد نقلة مختصين، كثيرا ما يعمدون في نقلهم (الغريب) هذا الموروث الحضاري العربي إلى استخدام الاختزال والتقليص والطمس، التلفيق والسطو، وإلى انتحاله بعد طمس مصادره وأصوله، وذلك في المرحلة الثانية بعد الانفراد به لتوظيفه واستخدامه حسب مشيئة الملة وأغراضها المذهبية"(١).

والغاية من التوظيف الرشدي هو هدم أسس التفكير اليهودي المسيحي، وإعادة بناء أسس تفكير يهودي يوناني،لعلم اليهود أن الحضارة الأوربية لابد عند نهضتها القريبة أن تعود إلى الفكر اليوناني، ومنه لا بد أن يصبح الفكر اليهودي بوابته، أو على الأقل أن يكون الحرف العبري مفتاح الفكر اليوناني.

١٠-هواجس الأقلية

يتبين من دراسة تاريخ الحضارات في كل زمان ومكان أن الأقليات العرقية أو الفكرية لها دور فعال في صنع الأحداث التاريخية. والأقلية نتيجة شعورها أنها أقلية تجنح إلى السيطرة على كل ما هو ثقافي وسياسي، وأن يكون مركز القرار بيدها.

وغالبا ما يرتبط الإبداع الثقافي بالأقليات، ويمكن تفسير هذا النزوع نحو التّميز إلى ما سماه أدلر(Adller) بمركب النّقص. فالجماعة التي تعيش كأقلية تشعر بالاضطهاد، وتؤول كل فعل من قبل الأغلبية على أنه تحقير أو مساس بها. عندئذ تبقى

---

(١) عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) ص٢٥٥.

الوسيلة الوحيدة التي تنتزع بها الاعتراف بالتفوق هي الإبداع الفكري، والتّخصص في المجالات الأكثر صعوبة، والغاية من ذلك التقرب بالأعمال الإبداعية إلى مراكز سلطة القرار.

واليهود كأقلية في المدن الأندلسية حاولوا قدر الإمكان أن يستأثروا بأعمال التّرجمة، وأن يكونوا رواد الطب و الفلسفة.

والظاهر أن هاجس الأقلية مبدع وخلاق، ويعطي للجماعة بعدا حضاريا متميّزا، ويكون القرار السياسي في أغلب الفترات بيدها. ونحن نرى ذلك في عصرنا، فأغلب الأقليات الموجودة في البلدان العربية على سبيل المثال تمثل ذروة الإبداع الثقافي.

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن إقبال اليهود على ترجمة أعمال ابن رشد يعود إلى هاجس شعورهم كونهم أقلية مضطهدة ولو في المخيال الجماعي للأغلبية.

وخلاصة القول أن جميع ما ذكرناه يدخل في باب البحث عن الأرضية التي تمكن الباحث من دراسة موضوع بحثه دراسة قريبة من ما ينبغي أن يكون عليه. كما أن فهم ابن رشد لم يكن أن يكون خارج البيئة التي عايشها. فالأحداث المتتالية تنعكس صورها على مرآة الفكر فيخرجها الذهن على شكل صور متفاوتة المعاني والدلالات، تحتاج من متلقيها فك رموزها والبحث عن ما يخفيه المنطوق.

إن مجال اللاّمنطوق يتسع باتساع فهمنا لطبيعة المكان ومجريات الزّمان، ويصبح النص ينطق لا وفق ما تمليه الألفاظ، بل وفق ما تمليه المواقف والآراء.عندها يصبح النص كائن حي يترجم شعور الذّات العميق.

وقبل أن ننطلق في مساءلة النص الرشدي، والبحث عن سبب قلق العبارة الرشدية في القول السّياسي، نستحضر مقولة الفارابي التي تعبر بعمق عن ما يخفيه

الفيلسوف خلف عتبات الكلمات: "حرم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة، ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة"[1].

إن لفظ الفاضل مفتوح على كثير من التأويلات، و يشترك معه لفظ الهجرة، لكن هل هي هجرة الأجساد والمكان ؟؟ أم هجرة الأنفس ؟؟ وهل المدينة هي العمران والسوار ؟؟ أم هي مراتب الكمال ؟؟

وهل ابن رشد يماثل الفارابي في تحريم المقام بالمدن الفاسدة ؟؟ وهل يستعد هو ذاته كفاضل للهجرة نحو مدن الفضيلة ؟؟

وقبل أن ندخل في حوار مع المتن الرشدي، يفرض علينا المقام البحث في ظاهرة المدن السّياسية قبل ابن رشد من وحي السؤال التالي : ما المدينة ؟؟ وما السّياسة ؟؟ ولما نزع فلاسفة الإسلام نحو التمكين للعلم المدني داخل الثقافة الإسلامية.

---

(١) الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٣٥.

الفصل الأول
المدينة والسياسة
بين الرافد العربي والوافد الأجنبي

قبل البدء في عملية تحليل مضمون المفاهيم المستعملة في الدراسة، لا بد أن أبين أمرين مهمين، أولهما وضع القاعدة الإبستيمية التالية للبحث: "إذا أرت أن أتواصل مع غيري، فعلي أن أحدد مصطلحاتي ومفاهيمي أولا"، وثانيها أن المفاهيم المستعملة لا بد أن لا تفصل عن مضمون بيئتها في الثقافة العربية والإسلامية، وثالثا دراستها ضمن أطر الوافد اليوناني، لكي نبيّن مدى أصالة المفهوم من عدمه.

الحكم الشائع لدى الباحثين الغربيين، هو أن أغلب المفاهيم الفلسفية ليست من إنتاج وإبداع أعلام الفكر الإسلامي، إذ هي مجرد نقل لما أبدعه فلاسفة اليونان القدامى. ومن خلال الدراسة سنتبين إن كان الحكم يستند إلى معطيات علمية، أم مجرد زعم أملته النزعة الثيموسية لدى الغرب. إن دراسة تلك المفاهيم في حقولها الأساسية يُمَكننا من الحكم على مدى انسياق المفكر العربي وراء النقل، والحكم على مدى قدرته على الإبداع. وسنحاول استخدام منهج أ. حسن حنفي، الذي يجزم أن المفاهيم في الفكر الإسلامي، مرت بثلاث مراحل أساسية: النقل، التّحول، الإبداع[1].

ومن المعلوم أن السياسة في الفلسفة الإسلامية عدت جزءا من العلم الشرعي إبان العصور الأولى للمدنيات الإسلامية، ثم عُدت جزءا من العلم المدني وفق التصنيف اليوناني القديم زمن عصور الانفتاح الحضاري، وهو فرع يندرج ضمن الدراسات التي تختص بالحكمة العملية، وموضوعها السّياسة المدّنية، وأشكال السلطة، مع مسائل الأخلاق والفضيلة والقانون.

---

(١) راجع أعمال الأستاذ حسن حنفي (من النقل إلى الإبداع) تسعة أجزاء.

إن المفاهيم سندرسها جينيالوجيا ضمن مجالها الزماني والمكاني، وبالتالي فإن البحث سيتجه نحو البحث الإيثمولوجي من خلال الشعر وكلام العرب أولا، ثم من خلال الفكر الإسلامي الوسيط. وشبكة المفاهيم الخاصة بالبحث تمحورت حول ثلاثة مفاهيم رئيسة في الفلسفة السّياسية هي على النحو التالي :السياسة -- المدينة -- العلم.

المبحث الأول

مفهوم السياسة بين الرافد والوافد

من خلال القراءة الكرونولوجية لجمل التعاريف المتعلقة بمصطلح السياسة، يتضح أن المصطلح يكاد يكون واحدا من حيث المقصد والغاية وإن اختلف من حيث أصل الكلمة الإيثمولوجي، وبما أن الموضوع المعالج يتطرق لمفهومي السياسة والمدينة عند ابن رشد، فإن السياق المنهجي يفرض ضرورة فهم ما يعنيه المصطلحين السابقين في بيئتهما الثقافية أولا، ثم بعد ذلك قياسهما على الوافد اليوناني، ومقارنتها مع الوافد المعاصر.

والمفاهيم المحددة تم تعينها نتيجة أهميتها في الدراسة، وهي: السياسة، المدينة، العلم المدني، والغرض من هذا الحصر هو تناول المفاهيم التي لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، بالرغم من وجود مفاهيم تحتاج إلى تحليل معمق، كالتدبير، الفضيلة، الرياسة. وسنتبع ثلاث خطوات في عملية تحليلها، وهي على التوالي:

١-١- مفهوم السياسة في الرافد العربي -الاسلامي

السياسة عند العرب لفظة لها دلالات كثيرة ومتشعبة، لكن من حيث الحركية اللغوية تتجه تقريبا نحو مفهوم التدبير والتنظيم. فالسّياسية عند العرب في معناها العام هي حسن التدبير والعناية بالشيء.

فكل ما هو قابل للتدبير عند العرب يعد موضوعا لها، ومن ذلك أن لفظة السِّياسية في اشتقاقها اللغوي تنحدر من فعل ثلاثي: ساس أي رَوَّضَ، ومنها السائس أي المرَوِّض، والمسوس أي المرَوَّض، والترويض بمعنى التسييس الذي كان يخص الدواب كالخيل، ثم صار يخص الإنسان من حيث هو كائن ينتقل من الحال الطبيعي إلى الحال المدني.

ودليلنا ما جاء في لسان العرب لابن منظور الإفريقي: "السياسة: فعل السائس يقال هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته"[١]. وبالتالي فإن السياسة تأخذ معنى تأنيس وتدجين المتوحش، وترتبط بمقصد العناية بالشيء.

ثم ارتبطت السياسة بالرياسة في الفكر الإسلامي، وصارت ملازمة لها كتلازم المبدأ والقاعدة، وعلى هذا الأساس كانت أغلب التعاريف العربية القديمة تحاول أن تربطها برياسة المدينة أو الجماعة، جاء في لسان العرب: "..وإذا رأسوه قيل سوسوه وأساسوه، ساس الأمر سياسة قام به.."[٢]، ومنه يصبح السائس هو كل من حُمل تدبير أمر جماعته وفق عرفهم أو شرعهم أو على الأقل عند تقاطع المصالح.

والأدب الجاهلي كثير الإشارات إلى المعنى المقصود في البحث، ومن ذلك قول الشاعر:

سـادة قـادة لكـل جمـع * ساسة للرجال يوم القتـال

ومنه قول الحطيئة:

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، مج ٦، دار صادر، بيروت، ط١، ص١٠٨.

(٢) المصدر السابق، المكان نفسه .

لقد سوست أمر بنيك حتى * تركتهم أدق من الطحين

فالشاعر العربي ربط بين السّيادة والسياسة والقيادة، وكلها مفاهيم تحيل إلى مفهوم السلطة، لأن من رُشّح لسياسة قومه لا بد أن تعطى له القيادة، التي تعني بالضرورة السيادة، عندها يصبح فعل السياسة أمرا ممكنا.

ومن خلال الشواهد الأدبية والدينية نستطيع أن نتبين أن مفهوم السياسة مرتبط بالسلطة، وعلى هذا الأساس ذكر صاحب لسان العرب بأنه يقال سُوسَ فلان أمر بني فلان، أي كلف سياستهم(١)، ويرى الفراء أن السياسة مرتبطة بالتجربة: " فلان مجرب قد ساس وسيس عليه، أي أمر وأُمر عليه وفي الحديث كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم، أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية"(٢).

والأنبياء ساسوا قومهم لما لهم من سلطة لاهوتية، وقوة تدبير تكمن في وجود العناية الإلهية، بيد أن حكم الملوك والرؤساء خاضع لسلطة التجربة والعقل.

وسياسة البشر بعضهم لبعض هي عناية إنسانية، من حيث تدبير شؤونهم الحياتية، ويصبح القائم بها هو من أُوكل إليه أمر قيادة من يربطه بهم عقد أو عرف، أو مصالح مشتركة.

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(*) جاء في معنى ساس ما يلي: ساس النخر ساس النخر أي أكل النخر يقال نخر ينخر نخرا. وأرض ساسة ومسوسة، ساست الشاة تساس سوسا. وقال أبو حنيفة ساست الشجرة تساس سياسا وأساست أيضا فهي مسيس.

السوس الرياسة، والإيالة السياسة، وآل عليهم أولا وإيالا وإيالة. وفي المثل قد ألنا وإيل علينا يقول ولينا وولي علينا ونسب ابن بري هذا القول إلى عمر وقال معناه أي سسنا وسيس علينا.

ومن عجائب اللغة العربية أن السياسية تتماشى و مصطلح التأويل، بل أن مفهوم التأويل هو ذاته سياسة اللفظ و المعنى كما جاء في معجم القنوجي: "علم التأويل أصله من الأول وهو الرجوع فكان المأول صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة وهي السياسة، فكأنه ساس الكلام ووضع المعنى موضعه"(١).

والمتأمل لفعل التأويل يدرك أنه تدّبُر وتدبير في النص أو المتن، وأن محاولة فهمه وتأويله تحتاج إلى سياسة وعناية، هدم وبناء، منهاج ومعيار. وكذلك هي السياسة المدنية في صورتها الفضلى. والشاعر العربي تفطن للعلاقة الموجودة بين السياسة والتأويل فقال:

أبا مالك فانظر فإنك حالب صرى * الحرب فانظر أي أول تؤولهـــا

وهذا المعنى هو الذي حاول توضيحه ابن منظور في قوله: "وآل الملك رعيته يؤولها أولا وإيالا، ساسهم وأحسن سياستهم وولي عليهم"(٢). ويقال أيضا في المعنى نفسه: "أول التّأويلُ تفسير ما يئول إليه الشيء وقد أوَّلَهُ تأويلا وتأوَّلَهُ بمعنى وآلُ الرجل أهله وعياله وآلُهُ أيضا أتباعه... والإيالَةُ السياسة يقال آلَ الأمير رعيته من باب قال و إيَالاً أيضا أي ساسها وأحسن رعايتها"(٣). والدليل الآخر على أن السياسة تحمل معنى الإيالة، ما ذُكر في (نهاية غريب الحديث): ".. فلم نَجِد عنده إيَالَةً للمُلْك الإيَالَة :السّيَاسة، يقال فلان حَسن الإيَالة وسَيّيء الإيالة، وفيه ذِكْر جبريل وميكائيل قيل هما جَبْر ومِيكاَ، اضِيفاً إلى إيل وهو اسم الله تعالى وقيل هو الربوبية. وفيه أن ابن عمر رضى الله عنهما أهَلَّ بَحَجَّة من إيلياَء، هي اسم مدينة بيت المقدس، وفيه ذكر أيْلَة: البلد

---

(١) القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، مج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨، ١٤١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ٦، ص١٠٨.

(٣) مختار الصحاح، ج١، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)، ٢٠٠٠، ص ١٣.

المعروف فيما بين مصر والشام"[١]. ومن خلال هذا الطرح نربط بين السياسة والبلدة، ويصبح اللفظ العربي نفسه يدل على ما يدل عليه اللفظ اليوناني، أي المدينة أو البلدة.

ومن جهة أخرى،فإننا نجد مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي يرتبط بالقوة التي تُعطي للسلطة قوتها، وارتباط السياسة بالعصا والصلجوان له ما يبرره، فالعصا تدل على القوة والسلطة، ولقد ذكر ذلك ميشال فوكو عندما أرجع ظاهرة الصولجان عند الملوك إلى عصي الرعاة. وفي الحديث النبوي الشريف نستشف هذا الربط بين العصا وسياسة الأهل والبيت: "لا ترفع عصاك عن أهلك. أي امنعهم من الفساد والاختلاف وأدّبهم؛ وقد يقال للرجل إذا كان رفيقا حسن السياسة"[٢]. والقصد من حديث العصا الحث على سياسة تدبير المنزل: "وقولُه وأَشْهَر بالعَصا وأدفع باليد يريد أنّه يرفع العَصا يُرْهِب بها ولا يستعملها ولكنه يدفع بيده. وقولُه ولولا ذلك لأَغْدرت، يريد لولا هذا التَّدْبير وهذه السِياسة لخَلّفْت بعض ما أسوق، وهذه أمثال ضَرَبَها أصلُها في رِعْيه الإبل وسَوقها، وإنَّما يُريد بها حُسْن سِياسته الناس في هذا الغَزاة التي ذكَرها"[٣].

ولهذا نلاحظ أن الفكر السياسي وظف عصا الراعي لتدل على السلطة والسطوة، فهي عند إمام الجمعة دلالة على علو الدرجة والهيبة، وهي عند الملوك رمز السيادة والحكم.

ومن خلال تتبع ما جاء به التراث العربي والإسلامي، نلاحظ أن مفهوم السياسة يرتبط بكثير من المصطلحات التي كلها تتجه نحو العناية والتدبير، والأهم من ذلك أنّها تربط بين أول تدبير عرفه الإنسان، وهو تدبير الأنعام والدواب، مع التدابير الراقية على مستوى الفكر، والمُتمثلة في تدبير المال، ثم الجماعة السياسية، وأخيرا تدبير اللفظ والمعنى. لنتأمل التعريف التالي: "الإيالة: السياسة، يقال: فلان حَسَن الإِيالة،

---

(١) النهاية في غريب الحديث،ج١، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص٨٥.
(٢) الغريب لابن سلام،ج١،مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص ٣٤٥ .
(٣) الغريب لابن قتيبة، ج٢، مكتبة التاريخ والحضارة الإسلامية(C.D)،٢٠٠٠، ص٥٢.

إذا كـان حسَن القيـام علـى مالـه [وذكرنـا سـابقا أنهـا تفيـد التأويـل]، وكـذلك الإبالـة. وأحسَبه مَأْخُوذاً من الإبل، يقال للراعي الحَسن الرِعْية ، وهو تِرْعية آبِل"[1].

وتعني السياسة أيضا معنى الصلاح والإصلاح، وهذا ما نستشف من كلام العرب حين قولهم: سُست أهلي، أو قولهم سست سيفي، أي أصلحته وقومته، وهو المعنى نفسه الذي صاحب كتاب العين: "السياسة إنما هي إصلاح حال المُساس وتقويمه، قال والعرب تقول ساس فلان دابته إذا قام بصلاحها وراضها"[2].

إن تنوع مدلولات السياسة راجع إلى تنوع حقول استعمال المصطلح ذاته، وبما أن السياسة تصلح لكل موضوع يحتاج إلى تدبير فيجب أن تكون طبيعة التدبير مختلفة من حقل لآخر، فكل موضوع يشترط طريقة في التدبير تتماشى وطبيعة أفعاله أو غرائزه.

لقد تفطن المفكر الإسلامي لذلك الغنى فأرجعه إلى طبيعة الصنف، فكل موضوع إلاّ ويتطلب نوعا من السياسة تتفق وطبيعته وغايته كموجود.

يقول ابن الطقطقي (الفخري في الآداب السلطانية /ص٣٦) موضحا ما سبق: "كـل صـنف مـن الرعيـة صـنف مـن السياسـة، فالأفاضـل يساسـون بمكـارم الأخـلاق والإرشـاد اللطيـف، والأواسـط يساسـون بالرغبـة المزوجـة بالرهبـة، والعـوام يساسـون بالرهبة وإلزامهم الجُدد [الطريق] المستقيم وقسرهم على الحق الصريح"[3].

ومنه نلاحظ أن مفهوم السياسة بدأ يقتصر آخر الأمر على السياسة المدنية، ويرتبط بالسلطة والقهر، وينتهي كضرورة إلى وجود الرئيس والمرؤوس، ويقضي أولا وجود العمران الذي هو أساس وجود فعل السياسة، يقول ابن الأزرق (بدائع السلك في

---

(١) الغريب لابن قتيبة، ج٢، ص ٥٣٥.

(٢) دغيم، سميح، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسِّياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١ ،٢٠٠٠، ص ٥٩١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٩٤ .

طبائع الملك/ص١١٦): "إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدم أن الوازع فيه ضروري سواء كان يزع الخلق، وبمقتضى السياسة الشرعية أو بذلك العقلية. وحينئذ، فرئاسته بذلك إن لم تنته إلى الملك الحقيقي - لفقد شرطه- فلا أقل تمكنه من تمشية ما يسوس به من تحت رئاسته. وحينئذ يسمى رئيسا"(١).

والتّهانوي يجعل السياسة في عمومتها: " علم بمصالح جماعة متشاركة"(٢)، والاشتراك يكون بدءا من المنزل انتهاء بالمدينة. والغاية من هذا العلم [أي السياسة] ما يراه في القوال الموالي: "وفائدتها تعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس،ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان"(٣).

فالسياسة إجمالا عند العرب تعني النظام وعدم الفوضى، فالسائس والسياسي هو المُنظم والمُدبر. والرئيس هو من امتلك القدرة على تدبير شؤون رعيته بمقتضى العقل أو الشرع، وأن السياسة لو عُرِّفت بالغاية فهي إصلاح الراعي والرعية، لأجل حفظ مصالحهم الضرورية، وتعليمه كيفية المشاركة في تسير شؤونهم: "وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة و يسمى السياسة المدنية... وفائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل المنزل واحد لتنتظم به المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود، وفائدة هذه الحكمة عامة وشاملة لجميع أقسام الحكمة العملية ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة، وبها تتبين كمالات حدودها أي بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية إلى ما يتعلق بالملك والسلطنة، إذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع"(٤).

---

(١) المرجع السابق، ص٥٩٧.

(٢) التهانوي، محمد أعلى بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، مج ٥، دار خياط للكتب والنشر، بيروت، ط١ص٣٩.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) أبجد العلوم، مج ٢، ص٢٤٦.

إن السياسة عند المسلمين هي كل متكامل، يبدأ من الفرد المدُبر أمر دوابه إلى غاية الرئيس المُدبر شأن رعيته. ومنها كانت السياسة عند المسلمين ترتبط بالوحدة العضوية وأن كل فرد مسؤول عن من هم تحت رعايته وعنايته وتدبيره سواء أكان تدبرا ناقصا أو كاملا. وإذا كانوا أصحاب المعاجم العربية عرفوا السياسة من حيث الحمولة اللغوية والاصطلاحية، فإن فلاسفة الإسلام عرفوها في حقلها الفلسفي، أي في باب السياسة المدنية.عرّفها إخوان الصفا أنّها معرفة كل إنسان كيفيّة تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعِشرَته مع جيرانه، وصُحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقد أسبابهم، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم(١). ونلاحظ أن التعريف يعمل ضمن نسق الانتقال من البسيط إلى المعقد ومن الدنيوي إلى الميتافزيقي، ومن التدبير المنزلي الناقص إلى تدبير المدينة الكامل.

أما أبو نصر الفارابي فيعرفها أنها تدبير المدن وفق النواميس المتعارف عليها، ومنها الفاضل والفاسد، فالسياسة كيف وعمل(٢).

وابن سينا لم يشذ عن الرؤية الفلسفية، فلقد عرّف السياسة أنّها حسن التدبير والتقدير، وكثرة التفكير والترشيد، وقلة الإغفال و الإهمال، وحكمة التعديل والتقويم(٣).

ويكاد المعنى نفسه يجسده ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد، فالسياسة نوعان سياسة المنزل وهي تدبير شؤونه الخاصة، وسياسة المدنية لتدبير ما هو ضروري من الكمالات الإنسانية، إلا أن جوهر السياسة عنده يكمن في سياسة الرجل الفاضل نفسه بمعزل عن الجماعة، إن التدبير عند ابن الصائغ يصبح مسؤولية فردية، يقوم بمهمتها

---

(١) دغيم، سميح، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسّياسية في الفكر العربي والإسلامي، ص٥٩٩.

(٢) الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، ص٨٦.

(٣) ابن سينا، رسالة في السياسة والرئاسة و الأخلاق، ص ٢٣٥.

المتوحد[1].

وتعريف ابن رشد نفسه لا يخرج عن نظرة الفارابي، فالسياسة هي علم وصناعة عملية يجد بها الموجود الفاضل جوهر كينونته، وتستقيم بها أمور العامة، وتصل بها الجماعة إلى السعادة المنشودة ضمن نطاق التمدن البشري[2].

حاول ابن خلدون لاحقا أن يتعقب أثر الفلاسفة في ضبط مفهوم السياسة،وليضفي عليه طابع الواقعية عرّف السّياسة أنّها :" تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحِكمة، ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه"[3].

وابن خلدون في تعريفه للسياسة أقصى الجانب الميتافزيقى الذي أكد عليه الفلاسفة، واستبدله بالمعيار الاجتماعي، إذ السياسة لا يمكن أن تخرج في جوهرها عن إرادة والبقاء.

وقد حوصّل جميل صليبا كل ما سبق في ما يلي: "يطلق لفظ السياسة على سياسة الرجل نفسه، أو على سياسة دخله وخرجه، أو على سياسة أهله وولده وخدمه أو على سياسة الوالي رعيته وقد يطلق على كل عمل مبني على تخطيط سابق"[4].

١-٢- الوافد الأجنبي

يكاد يكون هناك إجماع على وجود تقارب بين ثقافات الشعوب حول مفهوم السياسة، ومن جانب آخر يمكن القول أن حتى المقاطع الصوتية تكاد تكون متقاربة ومتناغمة في كثير من اللغات العالمية.

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص.١٣.

(٢) الضروري في السياسة،ص ٧٣.

(٣) ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة،مج ٢، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط ٢ ،١٩٩٦، ص ٣٣٢.

(٤) صليبا،جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص.

ولعل التركيب اللغوي لمصطلح السياسة في الفكر اليوناني القديم، هو الذي جعل السياسة تحافظ على حمولتها اللغوية والصوتية، خاصة ما يحمله المصطلح اليوناني (Politike) من معنى قريب من ما هو حاصل ومتداول في المدنيات المعاصرة. والسياسة نحتت من لفظة المدينة (بوليس) والتي تشير إلى مجموع الأنشطة التي توجه الحياة الاجتماعية عموما نحو الفائدة العامة، وتحاول أن تجعل منهم جسما سياسيا موحدا(١).

ولفظة "بوليطيقا" تدل في الفلسفة اليونانية على تدبير الإنسان أمر نفسه ضمن إطار جماعي داخل مدينة محدودة جغرافيا، والكلمة مركبة من مصطلحين، الأول يعني المدينة Polis، والثاني يعني تسيير أو تدبير Techne، ومنه تعني تدبير المدينة.

والتدبير يشمل الحفاظ على المدينة كشكل متميز، يشبه إلى حد بعيد الشكل الهندسي في انتظامه وانسجامه، مع ضرورة معرفة العلل التي تؤدي إلى زوالها أو تحوُّلها، ثمّ كيفية رعاية مصالح المواطنين، وكيفية ترقية المدن(٢). وهو نفس المفهوم الذي أقرّه لالاند (Lalande) عندما عرّف السياسة في معناه العام:" السياسة في معناه الإيثمولوجي الواسع هي تدبير شؤون الجماعة المنظمة"(٣).

أفلاطون عرّفها من حيث هي "علم توجيهي" Science directive يوجه الإنسان نحو الفضيلة والخير، والبحث عن السعادة والكمال(٤). إنها بكل بساطة فن الحكم الراشد.

---

(1) Jacob André et des outres . LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES. éditions Tome 1 et 2 . PUF. Paris . 1990.P1979.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (د ون ط)، ١٩٨٣، ص٢١٦.

(3) André Lalande , vocabulaire (T et C) DE LA PHILOSSOPHIE . P.U.F. Paris. Neuvième édition . 1962 . P. 785.

(4) Jacob André et des outres . LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES . P.1979.

وعندما نتأمل تعريف جون جاك شوفاليه ندرك أن أصل الاصطلاح اليوناني مرتبط بالمدينة "بوليس" أصلا، : " إن ما له دلالة بالغة هو كلمة سياسة (Politique) مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis) التي تعني المدينة"(١). والفيلسوف العربي الكندي فهم كلمة بوليطقي على أنها تعني المدني لا السِّياسي: " وأما غرضه في كتابه الثاني منها وهو المسمى بوليطقي أي المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه ففي مثل ما قال في الأول و تكلم فيه أكثر على السياسة المدنية وبعض مقالاته بعض مقالات الأول بعينها(٢). واصطلاح الكندي يجانب الحقيقة، لأن كل الدراسات اللغوية تفيد أن لفظة السياسة في الغرب تنحدر من أصل كلمة مدينة.

والسياسة قبل أرسطو كانت تعتبر فن تسير الحكم داخل المدينة، ويُنظر على أنّها هبة إلاهية(*)، فالإنسان عندما عجز عن العيش الجماعي دون فساد و إفساد وهبه زيوس فن السياسة ليُلجمَ به الفساد ويُرقي به الإنسان.

أصبحت السياسة مع أرسطو صناعة بشرية مشروطة بالمدينة، وعلما عمليا يهدف إلى تنظيمها تنظيما يؤدي إلى وحدة المواطنين وتعاونهم على قضاء حاجاتهم الضرورية. وتأخذ السياسة بذلك مفهوم علم الدولة مع أرسطو، وهذا ما يؤكده أندريه غينسنت (G. André) في قوله: "علم السياسة، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو العلم الذي يبحث عن الدولة وهذا القول يذّكرنا بكلام أرسطو في كتاب السياسة. فلفظة السياسة في اللغات الأوربية مشتقة من اللفظة اليونانية الدالة على المدينة (بوليس Polis)، والمدينة هي موضوع علم السياسة برأي أرسطو. حيث يستحيل تصوّر الحياة المدنية

---

(١) شوفاليه، جون، جاك، تاريخ الفكر السياسي، ص ١٤.

(٢) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٨٤.

(*) راجع المدخل النظر من البحث – أسطورة برموثيوس-.

الحرّة خارج المدينة، ولذا فهو يخلص إلى أن الحياة في المدينة هي موضوع علم السياسة"[١].

ونفس البعد الأرسطي يعطيه لالاند للسياسة،عندما عرفها تعريفا حصريا على أنّها علم السلطة والحكومة من حيث علاقتها بالعدالة،الاقتصاد، الاجتماع، وكذا مظاهر الحياة الأخرى كالفن والتعليم والدفاع[٢].

وفي نفس المنحى يعرف بول فولكي (P. Foulaué) السياسة كونها الهيئة التي تدبر شؤون المواطنين الذي يخضعون لنفس القوانين[٣]، ويتفق مع لالاند في المعنى الحصري لكلمة سياسة التي تعني علم السلطة أو الحكومة التي تدير كل الأنشطة السياسية: النظام، السلطة، الحقوق، التنظيم السياسي[٤].

وجل التعاريف المقدمة تتجه نحو تأكيد كون السياسة هي علم الدولة أو المدينة لا غير، لكن هذا التعريف يُنظر له من وجهة إبيستيمية أنه تعريف تليد:" إن تعريف علم السياسية بأنه علم الدّولة هو تعريف قديم، إنّه يعود إلى انبثاق هذا العلم كعلم مستقل، ومضمون هذا التعريف بسيط. فهو لا يعترف بوجود سياسة إلا في الدولة، باعتبارها الشكل الأعلى للتنظيم الاجتماعي المتميز بفكرة وجود حائز مجرد للسلطة"[٥].

إن الفكر الغربي يحاول أن يتعامل مع الموروث اليوناني من خلال مبدأ التواصل والقطيعة، وبالتالي حاولوا تجاوز حصر السياسة في علم الدولة، ثم حصرها في علم السلطة فحسب[٦]. والتعريف المعاصر يقوم أساسا على الأطروحات

---

(١) خاتمي، محمد، مدينة السياسة، دار الجديد، لبنان، ط١، ٢٠٠٠، ص٢٣.

(2) Jacob André et des outres . LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES . P1979.

(3) Foulaué, Poul . DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE . P.U.F. Paris. P550.

(4) Ibid., Op.sit.

(٥) دانكان، جون، علم السلطة، ص ١٣٥.

(٦) المرجع نفسه،ص١٣٦.

الأنثربولوجية التي تعتقد أن ممارسة السلطة أقدم من السياسة كمفهوم مرتبط بالدولة أو المدينة، لأن أقدم صور السلطة في تاريخ البشرية السلطة الأبوية و الأموسية، ثم توسعت شيئا فشيئا لتتحول إلى سلطة شيخ القبيلة، وبعدها سلطة حاكم المدينة، وأخيرا سلطة الدولة على مجموع الأفراد(١).

إن حصر تعريف السياسة في السلطة له ما يبرره في وقتنا الحاضر، لكن لا يمكن تطبيقه على مفهوم السياسة في عصر ابن رشد وما قبله، لكون مشكلة السلطة كانت تُطرح ضمن إشكاليات العلم المدني الذي تُعتبر السياسة حقله الوحيد فقط.

والمعنى القديم هو نفسه ما تعكسه المصطلحات المعاصرة، فلفظة "بوليتيك" (Politique) في اللغة الفرنسية تعني تدبير شؤون الدولة وفق مشروع حكومي، يتبلور من إرادة السلطة الحاكمة، والمعنى عينه تحمله اللفظة الإنجليزية (Politics) التي تعتبر السياسة هي تدبير شؤون الدولة. ولعل أحدث تعريف هو ما قدمته موسوعة أندريه جاكوب (André Jacob) إذ عرفت السياسة على أنها إرادة المعرفة العلمية والتقنية التي تتيح أكثر مردودية وتفتح باب الإمكان للنظام(٢). لأن السياسة بالمفهوم المعاصر تعني إلى أبعد حد ممكن فن الممكن. وفي المقابل لو أردنا تعريف السياسة بالضد،فنقول أن السياسة هي ضد ما هو غير سياسي، وأن حقيقتها الخالصة ترتبط بتحليل بالمكان، ونظامه، وغاياته، ووسائله، ثم منطقه الخاص(٣).

والسياسي (Politicienne) اسم فاعل هو المنسوب إلى السياسة من حيث الفعل والممارسة لا من حيث التنظير، و أفلاطون في كتابه السياسي كان يقصد به المُمارس وليس المُنظر. ومصطلح "سياسي" إذا أُطلق على من يتولى الحكم،دل على

---

(١) روزنتال . م، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، (دون ط/ س)، ص٢٤٨.

(2) Jacob André et des outres, LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, P1983.

(3) Jacob André et des outres, L'UNIVERS PHILOSOPHIQUE, éditions PUF, Paris,1989,P295.

نوعين من السّاسة: فأولهما ما يُصطلح على نعته برجل الدولة (Homme D'état)،وهو الذي يقيم الحكم على سنن العدل والاستقامة [معنى القديم]، والثاني السياسي الماهر، القادر على الانتفاع من الظروف المحيطة به لتحقيق مآربه السياسية [معنى المعاصر] (١).

تنطلق السياسة من خلال الفلسفة الغربية، من قاعدة البحث عن ما هو مشترك بين المواطنين، لأنه من المستحيل قيام المدينة أو الدولة دون الوحدة السياسية،أو وحدة الجماعة حسب التعبير الأرسطي، ومن ثمة يجب إخضاعهم لقوانين واحدة.

و لقد شهدت الثقافة الغربية المعاصرة الكثير من المفاهيم السياسية، بعد أن أصبحت السياسة علما مستقلا بذاته، كالاقتصاد السياسي Economie Politique، والسلطات السياسية Pouvoirs Politique الحقوق السياسية Droit Politique ...

والغاية من محاولة تضييق مفهوم السياسة في الفكر الغربي المعاصر البحث عن سعادة الفرد عن طريق المؤساسات وليس الجماعة كما كان في القديم، إن المؤسسة عوضت الجماعة، وأصبحت هي مسرح النشاط السياسي، لكن بالرغم من التحول التاريخي والاجتماعي يبقى الإنسان هو هدف النشاط السياسي، وفي دراسة للأستاذ إسماعيل زروخي يؤكد أن كل التصورات برغم اختلافها هدفها آخر الأمر الإنسان: "إن السياسة بهذا الاعتبار هي عمل موجه للإنسان ومن أجله، ومن ذلك فهي علم وفن، علم من حيث أنها معرفة، وفن من حيث أن لها معاييرها وقواعدها الآمرة والناهية"(٢).

---

(١) روزنتال و بيودني، الموسوعة الفلسفية، ص٦٨٠.

(٢) زروخي، إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠. ص١٦.

١-٣- مفهوم السياسة: بين التأصيل الإسلامي والوافد الفارسي واليوناني

من خلال رصد الثابت والمتحول في مفهوم السياسة،يمكن القول أن الثابت يتحدد من خلال تأكيد كل التعاريف أن السياسة هي علم مدني هدفه الإنسان من حيث علاقته بالآخرين المشاركين له في الأرض، السلطة، السيادة، القانون، والرمز الذي يعطي لوجودها بعدا تاريخيا وحضاريا، أما المتغير فمجاله أوسع من مجال الثابت، فالمتحول يتجلى في طبيعة السلطة وأنظمة الحكم و الغاية من وجود السياسة أصلا.

ومن منطق حركة الثابت والمتحول يتبادر الإشكال التالي: هل السياسة كمفهوم في الفلسفة الإسلامية يمتلك أصالة عن نظيره اليوناني؟؟

إن أصالة السياسة في الفكر العربي والإسلامي تجد حضورها في الاشتقاق اللفظي، ذلك أن لفظة السياسة لفظة عربية أصيلة – لو قُرنت بلفظة فلسفة مثلا – وبالتالي فإن الدلالات التي تحملها اللفظة في بيئتها العربية تجعلها أصيلة حتى في مدلولها السِّياسي اللاحق، ومن جهة أخرى فالسياسة لم ترتبط باسم معين بل ارتبطت بفعل: يعني العناية والتدبير، والتنظيم و الإصلاح. بينما مفهوم السياسة في الغرب ارتبط باسم موجود أي "المدينة". والفرق في أصل المصطلح يجعل المصطلح العربي أقرب إلى التّداول في بيئته الإسلامية من لفظة "بوليتيك".

ورغم أصالة المصطلح العربي في بعده الإيثمولوجي، إلا أنه يحمل دلالات أجنبية، ليست مستوحاة بالذات من الفلسفة اليونانية بل كذلك من الفلسفة الفارسية، لأن توابع المصطلح تتجه أحيانا إلى تغليب النظرة الغنوصية التي تجعل السياسة تتأسس على مبدأ الهرمية، وتصبح السياسة في مفهومها العام هي الطاعة و الامتثال، والوصاية على الرعية. ومن ناحية أخرى تتجه أحيانا إلى تغليب اللوغوس اليوناني وربط السياسة بمفاهيم النشاط الاجتماعي كالمشاركة والمساواة،الحرية والعدالة...

لقد تشبع المفهوم بالثقافة الفارسية أولا،لكون العقل العربي أول من تعاملها

معها في مسائل الإدارة والثقافة، وكان أدب الرسائل و الآداب السلطانية يجعل من يزدجر و أنشروان اللسان الناطق بالحكمة السياسية، والنموذج السياسي الناجح في تدبير شؤون الدولة والرعية، وبالتالي لم يخرج مفهوم السياسة عن مفاهيم الطاعة والاستقامة، يقول الجابري في تحليله إشكالية الموروث الفارسي، ومدى تأثيراته على العقلية السياسية العربية،ما يلي: "..فهي تؤكد أن الموروث الفارسي، خاصة منه ما يتعلق بالملوك و"الآداب السلطانية"، والبرتوكول والسياسة، والأخلاق"(١). ولقد أقر ذلك قبله أبو عثمان الجاحظ حين قال: "وعنهم [أي الفرس] أخذنا قوانين الملك والملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، وإلزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها"(٢).

لقد حاول ملوك المسلمين أن يستغلوا التراث الفارسي لتكريس مبدأ الطاعة، وأن يربطوا السياسة بمفهوم الراعي والقطيع، وأن يعطي للملك سلطة الوصاية على العوام والخواص. مع العلم أن أغلب كتاب الرسائل والعهود والآداب السلطانية هم من حاشية البلاط، لقد حولوا ملوك الفرس الوثنيين إلى حكماء ينطقون بلسان الوحي وجوامع الكلام النبوي، بل غدا أنشروان موحدا، يحاكي في سلوكه سلوك الأنبياء والرسل، ويرسل الحكمة كأن الله أختاره من بين عباده لتلقيها، ولنتأمل أنشروان وهو يتحدث عن السياسة على لسان العامري [السعادة والإسعاد ص ٢٤٩.]: " إن الله تبارك وتعالى إنّما خلق الملوك لتنفيذ مشيئته في خلقه، ولإقامة مصالحهم وحراستهم، فذلك نقول بأنّهم خلفاء الله في أرضه. ولمعنى آخر وهو أنّه جعلهم عالين آمرين غير مأمورين، وحاكمين غير محكومين عليهم، ومستغنين غير محتاجين، فإن حاجاتهم إلى

---

(١) الجابري، العقل الأخلاقي العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص١٤٧ .

(٢) الجاحظ، أبو عثمان، كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق فوزي عطية، الشركة اللبنانية للكتاب، د (ط.س)، ص١٦٧.

الرعية إنّما هي لسبب الرعية وصلاح شأنهم"(١).

والملاحظ أن المتكلم هو أنشروان، لكن الألفاظ عربية البيان، إسلامية المفاهيم والمعاني، فأنشروان تخاله أحد علماء الإسلام، من شاكلة الماوردي والقلقشندي...

إن الإيديولوجية القائمة تحاول من خلال الموروث الفارسي أن تجعل السياسة مرتبط بأخلاق الطاعة، وأن تقرن فعل الحاكم أثناء تدبيره بفعل الله :"...قال [أنشروان] فكأنهما اسمان يثبتان معنى واحدا، فإن الملك يقتضي العبودية، والعبودية تقتضي الملك. فالملك محتاج إلى العبيد والعبيد محتاجون إلى الملك"(٢).

إن السياسة السلطانية تتجه نحو الوصاية السياسية على الرعية، فالرعية لا يصلح حالهم إلا بالملك: "وإن الملك أولى بالعبيد من العبيد بأنفسهم"(٣).

ودراسة كتاب ابن حداد الجوهر النّفيس في سياسة الرئيس يبين في كثير من نصوصه محاولة جعل السياسة تتمركز حول المضمون الأخلاقي القائم على أخلاق المروءة التي يتميز بها العرب خاصة، كالمروءة، الكرم، العهد، الحلم، العفو..، وأخلاق الطاعة الوافدة عبر الفكر الفارسي، ومن جهة ثالثة أخلاق الفضيلة المستوحاة من التراث اليوناني، يقول ابن الحداد وهو يؤصل للسياسة السلطانية: "..أما بعد،فإن من وصف الرياسة العدل في السياسة لتُعْمُرَ البلاد ويأمن العباد، ويصلح الفساد، وتجري الأمور على وفْق السَّداد، وتنتعش الرعيّة وتقوى على أداء الفرائض الشرعية، وتلك نعمة من الله أودعها في قلوب الولاة والملوك لينصفوا بين المالك والمملوك والغني والصعلوك(٤).

---

(١) نقلا عن: الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، ص٣٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٠٠.

(٣) المرجع والمكان نفسه.

(٤) ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣، ص٦١.

وفي عصر فلاسفة الإسلام، حاول بعضهم الاستعاضة بالفلسفة اليونانية لمجابهة المد الفارسي، وكان هذا التوجه يغذيه جانب معرفي وآخر إيديولوجي،فأما المعرفي هو تحرير السياسة من مفهوم الطاعة والوصاية، وتشبيعه بمفاهيم المشاركة، والمساواة السياسية، وربط السياسة بالحكم الفاضل، مع شحنه بفلسفة رفض حكم الأقلية وأنظمة الغلبة والكرامة والمجد. أما الجانب الإيديولوجي فهو الحد من تنامي الحركة الشعوبية التي جعلت من الفرس مركز العالم الإسلامي.

إن هذه الحركة استطاعت فعلا أن تعطي للسياسة مفهوما مغايرا في بعض جوانبه،إذ أصبحت السياسة ترتبط بالفضيلة والحكم المستنير،الذي يجعل السياسة في المجموع وليس في الفرد، والتي تجعل السياسة حكمة عملية وليست سرا من الأسرار يتوارثها الملوك فقط كما تعتقد الغنوصية.

لقد غاب يزدجرو أنشروان وحضر أفلاطون و أرسطو، غاب أردشير وحضر الإسكندر، غاب برزويه الطبيب وحضر جالينوس، غابت كتب الفرس التالية : كخداي نامة و وآيين نامة.. وحضرت كتب اليونان التالية جوامع السياسة لأفلاطون و كتاب السياسة لأرسطو.

إن هذا التجاذب بين الثقافة الفارسية واليونانية،جعل مفهوم السياسة يتسع على جميع الرؤى والتصورات، وأن يصبح قاعدة مشتركة للعمل والاختلاف، وأن تصبح السياسة عربية اللسان، فارسية الآداب والسلوك، يونانية الغايات والمنطلقات، وإسلامية الروح والامتداد.

المبحث الثاني

مفهوم المدينة في التراث الإسلامي و الغربي

تعتبر المدنية في الفكر الإسلامي من أخطر موضوعات الفكر السياسي لكونها حاضرة الاجتماع البشري، ومُقام الحاكم، ومنشأ السلطة، وميدان التجارة والمعاش.

ومن ناحية تاريخ الفكر السياسي تعتبر المدينة هي موطن ميلاد السياسة، بل يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى القول أن كل شيء بدأ مع المدينة وفيها. والمدينة تعكس في جوهرها كمفهوم طبيعة التمدن الذي تحدث عنه أرسطو، والذي يكون بالطبع أو بغيره، والتّمدن هو قدرة الإنسان على الاجتماع في حواضر تعكس مستواه الفكري والثقافي، والذي اصطلح ابن خلدون على تسميته بالعمران.

والتّمدن ظاهرة اجتماعية سياسية،يتميز بها الإنسان دون سواه من الموجودات بغض النظر عن ما أسماه سان أوغسطين "مجتمع عشيرة الملائكة"، حيث يعتقد أن "مدينة الإله" لابد أن تحاكيه في تنظيمها بوصفه يُمَثِّلُ الكمال.

ومفهوم المدينة يتحكم فيه الثابت والمتحول، الأسطورة والواقع،الفلسفة والدين،القديم والمعاصر.. وعلى هذا الأساس سننطلق في تحليله من الإشكال التالي: ما المدينة؟؟

١-١- الرافد العربي والإسلامي

المدينة في اللغة العربية لها عده دلالات ومرادفات تقترب من المعنى العام الذي يفيد مَوطن الجماعة السياسية ومكان تجمعها. فالمدينة هي البلدة، المصر، الحاضرة، ثم أصبحت مرادفة لمفهوم الدولة. وتخرج القرية، المحلة، والسِّكة من دائرتها المفاهيمية بوصفها تجمعات صُغرى لا ترقى لمستوى المدينة. والقرآن الكريم عندما تحدث عن التجمعات العربية واليهودية استعمل لفظة القرية ثلاث عشرة مرة(١)، واستعمل

(١) ﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا﴾ البقرة :٥٨.
﴿يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ النساء :٧٥.
﴿وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم﴾ الأعراف: ١٦١.
﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر﴾ الأعراف: ١٦٣.
﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها وإنا لصادقون﴾ يوسف: ٨٢.
﴿ولوطا آتيناه حكما وعلما ونجيناه من القرية﴾ الأنبياء :٧٤. =

لفظة أم القرى للدلالة على مكة فقط. وهذا يفيد أن حكمة الله قضت أن تُسمي الموجودات بما هي عليه، فتلك التجمعات لم ترق آنذاك إلى مستوى الاجتماع البشري، وأن مكة رغم ما لها من حرمة وقداسة لم ترق إلى مكانة المدينة، بل وُصفت بأم القرى(١) لكونها كانت مجمع القرى العربية المنتشرة في ربوع الجزيرة العربية من حيث التجارة والعبادة.

وفي سياق آخر نلاحظ الله سبحانه وتعالى يُسمي أمصار الفراعنة بالمدينة(٢)، لكونها فعلا تمتلك معالم المدينة وإن كانت على غير هدى الله. وفي السياق التاريخ العربي نلاحظ أن يثرب التي كانت قبل الهجرة تعد قرية،عُرفت بعد الهجرة النبوية

= ﴿ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء﴾ . الفرقان :٤٠.
﴿ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾ العنكبوت: ٣١.
﴿إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون﴾ العنكبوت: ٣٤.
﴿واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون﴾ يسن: ١٣.

(١) ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها﴾ الأنعام:٩٢.
﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ الشورى: ٠٧.

(٢) ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إن هذا لمكر مكرتموه في المدينة﴾. الأعراف:٢٣.
﴿وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه﴾ يوسف :٣٠.
﴿وجاء أهل المدينة يستبشرون﴾ الحجر: ٦٧.
﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما﴾ الكهف: ١٩.
﴿وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة﴾. الكهف: ٨٢.
﴿وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون﴾. النمل: ٤٨.
﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾ القصص :١٥ .
﴿فأصبح في المدينة خائفا يترقب﴾ لقصص :١٨.
﴿وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى﴾ القصص :٢٠.
﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ يسن :٢٠.

بالمدينة المنورة، وأكد الله هذا الاصطلاح في آيتين[1]، وعلة التحول أن يثرب أصبحت مدينة كونها امتلكت خاتم التمدن السياسي الحقيقي، الحاكم والقانون (النبي/الشريعة).

والمدينة مصدر على وزن فَعيلَة، وأصلها فعل ثلاثي : مَدَنَ، وقولنا مَدَن المكان، أي أقام به، أو قَطَنَه، أو نزله. وقد تُفهم على وجه آخر كما جاء في لسان العرب، فهي يمكن أن تكون اشتقت من دينَ أي مُلك[2]، بوصف المدينة تشترط وجود الملك والسلطان، أو الوالي على الأقل عكس القرية. ودليل أهل اللغة ما جاء على لسان يوسف : ﴿ما كان ليأخذ أخاه في دِين الملك﴾[3]، أي في مدينة الملك والقصد هنا القانون.

والمدينة في اللغة العربية لها مثاني دلالية، تأخذ بالمعنى الأول غير أنها تعطى له أبعاد جديدة، تتطابق ومرتبته ودرجته، فإذا كانت المدينة هي ذاك التّجمع الأصغر الذي هو قوام المَدَنِية السياسية فقد نصطلح عليها بألفاظ أخرى، فالمَصرُ يشير إلى نفس المعنى إلا إنّه يُعبر من جهة أخرى على سعة الانتشار وكثرة العمران، يقول التهانوي: " المصر..الحد الصحيح المُعول عليه أنه كل مدينة يُنفذ فيها الأحكام ويقام بها الحدود، ...أنّه ما فيه جماعات من أهل الحرف وجامع أسواق ومفت وسلطان أو قاض يقيم الحدود"[4]. وقد يُطلق على مجموعة من المدائن مَصر كما هو الحال بالنسبة لأرض الكنانة التي لحد اليوم تحتفظ بلفظة "مصر".

---

(١) ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة﴾ الأحزاب :٦٠.

﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ المنافقون:٠٨.

(٢) لسان العرب، مج ٥، ص١٣٥.

(٣) سورة يوسف، الآية ٧٦.

(٤) القسطنطيني،مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة أو سنة،ص١٣٢٨.

وهناك لفظة الحاضرة[1] التي تكاد تكون متطابقة مع مفهوم المدينة، والحاضرة أكثر شأنا في الفكر الإسلامي من المدينة،لكون المدينة التي توصف بالحاضرة هي فقط التي اكتسبت صفات التّمدن الراقي، أي مظاهر الحضارة، خاصة مراكز العلم والثقافة.

وفي التراث يُطلق لفظ الحاضرة على المصر الذي يقطنه العلماء، ويكون قبلة المشتغلين بالمعارف وأنواع الفنون، كالكوفة، دمشق، القاهرة، القيروان، فاس، بجاية، تلمسان.

وعند العلماء المسلمين أن مصطلح المدينة يُطلق فقط إذا توفرت جملة من الشروط، اختلفوا في تحديدها، وسنذكر بعضها:

-إذا بلغ عدد المجتمعين بأرض عشرة آلاف: "وقيل ما يكون سكانه عشرة آلاف"[2].

- إذا بلغ عدد المحاربين ألف مقاتل [نظرة أفلاطونية]: "وقيل ما يكون فيه ألف رجل مقاتل"[3].

- إذا بلغ عدد المساجد فيه أكثر من خمسة، وهذا الشرط وضعه الأصوليون.

- إذا وجد قانون أو شرع وناب في تطبيقه عن السلطان قاض أو وال.

ومن مما سبق نستطيع القول، أن لفظة المدينة في الفكر الإسلامي تدل على مفاهيم، جغرافية وثقافية، أكثر من دلالتها على المفهوم السياسي، لأن ما يعبر عن

---

(١) يفضل بعض المترجمين ترجمة لفظة Cite بالحاضرة لا المدينة، من منطلق أن مفهوم الحاضرة أسمى من مفهوم المدينة، ولما للمصطلح من إشارة دلالية على الحضارة. ومن بينهم د.علي مقلد في ترجمته لكتاب جون توشار تاريخ الفكر السياسي (م . مستعمل).

(٢) المصدر السابق، ١٣٢٨.

(٣) المصدر والمكان نفسه .

السياسة في لغتنا العربية،وتراثنا الفكري، هو مصطلح "الدولة" وهو ما نلاحظه في رسائل إخوان الصفا.

ولما تُرجم التراث اليوناني إلى العربية ارتبط لفظ المدينة بالسياسة، لكون اليونان نحتوا مصطلح السياسة من لفظة المدينة أصلا، كما سبق ذكره.

وفلاسفة الإسلام عرّفوا المدينة من زاوية التجمعات الصغرى، التي تتوسط ما يسمى الأمة والمنزل، وبالتالي فجل تعاريفهم لا تخرج عن المعنى الذي حدده كل من أفلاطون وأرسطو. فالفارابي يعرفها: "..والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى و صغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمّة في جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمّة"(١). والفارابي لم يضف إلى المفهوم اليوناني سوى الإقرار بهيئة أشمل من المدينة هي الأمة، والتي تعد المدينة جزءا من مسكنها، وهذا الاستطراد في التحديد يتوافق مع الواقع السّياسي الإسلامي، الذي يجعل الأمة هي قمة التكتل الإسلامي.

والفارابي في شرحه للنواميس قدم تعريفا توضيحيا للمدينة : " إنّ المدينة لا يتم أمرها إلا بأن يكون فيها رؤساء و مرؤوسون،فالرؤساء مثل الأفاضل وذوي الأسنان وذوي التجارب، والمرؤوسون كلّ من دون هؤلاء من الصبيان والشّبان والجهّال"(٢). فالمدينة هي تجمع قوامه علاقة التسلط بين طرفين، طرف يمثل الحكمة والسداد، وطرف يمثل العوام وهم الأغلبية. والفارابي لا يريد أن يُعرف المدينة بالموقع أو الموضع،لأن الموضع لا يعطي للمدينة حقيقتها باعتباره عرضا، أما حقيقة المدينة تكمن في: "إن المدينة على الحقيقة ليست الموضع الذي يُسمّى مدينة أو مجمع الناس، لكن لها شروط منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات، وأن يوجد لها مدبر إلهي [يقصد

---

(١) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص٧٣.

(٢) الفارابي، النواميس، ص ٢٢.

الإمام]، وأن يظهر في أهلها من الأخلاق والعادات ما يُحمد ويُمدح، وأن يكون مكانها ملائما طبيعيا بحيث يمكن أن يجلب إليها الميرة التي يحتاج إليها أهلها وسائر ما لا غنى بهم عنه"[1].

إن ظاهرة التمدن تعتبر أكثر المسائل التصاقا بتصوراتنا، ولقد حاول الفكر الإسلامي أن يحللها من خلال دراسة ظاهرة نشوء المدن. ومن ذلك أن القزويني يربط نشوء كل مدينة بما أسماه الهيئة الاجتماعية[2] التي تعبر عن بلوغ الجماعة مستوى عال من الوعي والتنظيم. وقد جاء في مقدمة كتاب أثار البلاد وأخبار العباد: "اعلم أن الله تعالى خلق الإنسان على وجه لا يمكنه أن يعيش وحده كساير الحيوانات،بل يضطر إلى الاجتماع بغيره حتى يحصل الهيئة الاجتماعية التي يتوقف عليها المطعم والملبس، فإنهما موقوفان على مقدّمات كثيرة لا يمكن لكل واحد القيام بجميعها وحده.فإن الشخص الواحد كيف يتولى الحراثة فإنّها موقوفة على آلاتها، وآلاتها تحتاج إلى النجّار، والنجّار يحتاج إلى الحدّاد، وكيف يقوم بأمر الملبوس وهو موقوف على الحراثة والحلج والندف والغزل والنسج، وتهيئة آلاتها، فاقتضت الحكمة الإلهية الهيئة الاجتماعية"[3].

وعندما تصل الجماعة إلى إدراك ووعي كونها أصبحت هيئة اجتماعية، يكون وجود المدينة على وشك الانبلاج من المقدمات النظريات، والوقائع المادية، والقيم الاجتماعية.

وميلاد المدينة يبدأ في التّشكل عندما يختص أهل الجماعة الواحدة في امتهان حرَفٍ يرتبط وجود كل واحدة منها بالأخرى، كما ترتبط الأعضاء في الجسد الواحد، إن

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢) الهيئة الاجتماعية لفظة أبدعها العقل الإسلامي قبل أن ينحتها علماء الاجتماع الغربيين.

(٣) القزويني، زكريا بن محمد، أثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، لم تذكر_ط.س). ص ٧.

منشأ المدينة في أوله ليس سياسيا، بل صناعيا وحرفيا،كما يؤكد ذلك القزويني: "فترى الخبّاز يخبز الخبز، والعجّان يعجنه، والطحّان يطحنه، والحرّاث يحرثه،والنجّار يصلح آلات الحراث، والحدّاد يصلح آلات النجّار، وهكذا الصناعات بعضها موقوفة على البعض"(١).

إن حصول الصناعات وارتباط بعضها ببعض هو الذي يؤدي إلى حصول الهيئة الاجتماعية التي تحاكي في نظامها البدن، من منطلق أن الحرف والصناعات هي التي تُكَون النسيج الاجتماعي، الذي يتحول بفعل التّطور إلى ما نسميه اليوم بالشبكة الاجتماعية، يقول القزويني معلقا على نشوء الهيئة الاجتماعية ما يلي: "وعند حصول كلّها [أي الصناعات والحرف] تتمُّ الهيئة الاجتماعية، ومتى فقد الشيء من ذلك فقد اختلت الهيئة الاجتماعية، كالبدن إذا فقد بعض أعضائه فيتوقف نظام معيشة الإنسان"(٢).

١-٢- المدينة في الوافد :اليوناني و الغربي المعاصر

محاولة رصد مفهوم المدينة في فلسفة الآخر له ما يبرره منهجيا، لكون طبيعة الموضوع تفرض علينا تعريف المدينة في الفكر اليوناني أولا، وثانيا أن مفهوم المدينة السياسية يتبلور أكثر وضوحا في الفلسفة اليونانية لكون الحياة العادية للمواطن الإغريقي كانت تدور أصلا حول المدينة والسياسة، عكس المجتمعات الشرقية التي اهتمت بما هو عملي وتقني. ولعلنا نتفق مع جون توشار في قوله: " تدور الحياة السياسية لدى الإغريق، والقدامى بوجه عام،حول وجود الحاضرة La Cité التي كانت تلعب في العالم السياسي لدى الإغريق نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة،على ما بين الحياتين من اختلاف"(٣).

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) جان توشار و آخرون،تاريخ الفكر السياسي،تعريب علي مقلد،الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص١١.

فالمدينة عند هوميروس هبة الآلهة للإنسان وبالتالي يرتبط مفهومها بالعناية الإلهية والبعد الميتافيزيقي والأسطوري، إذ تصبح المدينة الأرضية مجرد نسخة لما هو أصل في مجتمع الآلهة، إن الإنسان من خلال تشيده للمدن يعكس محاولة محاكاة مجمع الآلهة السعداء.

ارتبط مفهوم المدينة أول الأمر بموطن العشيرة،ونستقرأ ذلك من خلال المعايير التي تحدد المُواطنة كصفة سياسية، فالمعيار الشامل الذي تتأسس عليه هو الميلاد، فالمواطن الحقيقي هو الذي ينحدر من سلالة أثينية تمتلك العناصر الثلاث التالية : "النسب" Génos، القبيلة Phratrie(١).

والمدينة في التصور اليوناني من ناحية أخرى ترتبط بالنموذج المثالي، الذي يتموضع حول أصولها وتطورها،لكنه يقوم في الأصل على ثلاث عناصر هامة: الجماعة، الأرض، المركز السّياسي(٢). وهي محاولة ترقية المفهوم من طابعه القبلي إلى مفهوم سياسي، إذ أصبحت المدينة ترتبط بالسياسة أكثر من ارتباطها بالعشرة، وظهرت المدينة كمؤسسة قائمة على حرية الفرد ضمن نطاق الوحدة السياسية.

ومن خلال تلك التصورات اليونانية، ندرك جليا أن العقل اليوناني يريد من خلال مقابساته الفكرية أن يؤسس دولة المدينة (Etat policé)خلافا لما كان في عهد الإمبراطوريات الشرقية البائدة التي دأبت على تكريس مفهوم الدولة الأمة(Etat nation).

ومفهوم دولة المدينة يرتبط في ماهية وجوده بالمواطن، لأن تعريف المدينة عند اليونان يضع أول حدوده المواطن، إنهم يقصدون المواطن الأثيني فقط،وبذلك يُقصي النساء، والعبيد والأجانب مهما كانت منزلتهم الاجتماعية في بلدانهم الأصلية(٣).

---

(1) Jacob André et des outres, LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES. P1977.

(2) Ibid. P1977.

(3) Ibid. P1976.

إن مفهوم المدينة يرتبط بالجنس الراقي أو السّيد، إنها نظرة متعالية عن كل ما هو غير أثيني المُصنف ضمن دائرة الهمج والبرابرة، حتى ولو كان أكثر تحضرا أكثر منهم.

ورغم طغيان المفهوم السابق على ذهنية الإغريق،حاول أفلاطون أن يعطي للمدينة مفهوما جديدا وبعيدا عن ما هو شائع في الثقافة اليونانية. وأن يحطم النسق السفسطائي الذي جعل المفهوم ضيقا ومحصورا في الرقعة الجغرافية المحدودة. إن المدينة عند أفلاطون تتخذ صفة الشمولية، وتتجه نحو الكون (KOSMOS) لا الأرض، إن ماهيتها لا بد أن تتحدد بالفضيلة والغايات، وليس بالسياسة والجماعة السياسية (KOIONIA) كما هو شائع[1]. والمدينة موضوع حاول لكل انشغالات الفلسفة الأفلاطونية، التي تأخذ دوما على عاتقها مهمة البحث عن أهم الطرق التي تدبر حياة الجماعة. وبالتالي نجد تعريف المدينة في الغاية التي تسعى لها، والتي هي الخير العام والحياة السعيدة، والمدينة من جهة أخرى هي الوحدة التي تسمح بالكثرة، إنّها أولا كالروح تماما، ثم هي أداة تقنية،وأخيرا هي كائن حي[2].

حاول أرسطو أن يرتقي بمفهوم المدينة وأن يربطه بالعالمية، فالمدينة العالمية هي محاولة جعل كل العالم ينصهر في أثينا، عندئذ تصبح أثينا مركز الأرض والكون معا، ومنه يصبح اليوناني مركز الكون كله. وأرسطو يتعامل مع المدينة كمفهوم من وجهة واقعية وعضوية،فمن الناحية الواقعية تعتبر المدينة مجرد صورة أكثر تنظيما للعائلة، وبالتالي المدينة حالة طبيعية، لكون الطبيعة كما قال أرسطو لها غايات[3].

وبما أن الإنسان كائن طبيعي ثم سياسي، كانت المدينة عنده مجرد تطور للقرية، التي هي نفسها مجرد تطور لنظام العشيرة. وأرسطو يرى أن كل شيء مردود

---

(1) Ibid, P1977.

(2) Brisson Luc et Jean– François Pradeau . Le vocabulaire de PLATON, Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1998,P14.

(3) Lefebvre, René, POLITIQUE Aristote . Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1997, P11.

لطبيعته،وبالتالي فإن تطور الأسرة إلى ما يسمى المدينة هو نتاج الطبيعة ذاتها،ومن خلال التحليل السابق يذهب أرسطو إلى اعتبار المدينة تجمع عضوي، يشبه تماما نظام الجسد.

إن ما يميز الإنسان عن الحيوانات ضمن حركة التاريخ،هو مقدرة الحيوان على أن يمتلك لغة للتخاطب، وعقلا للتفكير، وان يستطيع أن ينظم اجتماعه(١)، عندئذ يمكن القول أن طبيعة هذا الحيوان مدنية (حيوان سياسي).

وفي الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة نجد أغلب التعاريف لا تختلف عن ما أبدعه اليونانيون، فالدولة عند لالاند لا تخرج عن التعريف الشائع، كونها وحدة سياسية منظمة مستقلة، تلعب دور الشخصية الاعتبارية ككيان يناظر الدول الأخرى التي لها معها علاقات(٢)، ويرى لالاند من جهة أخرى أن الدولة هي مجموع الخدمات الجليلة التي تُقدم لمجموع الأفراد داخل أمة ما(٣). أما المدينة عند بول فولكي فتعني قبل كل شيء الشرط الذي يحقق المواطنة(٤)، وبالتالي فهي مجموع المواطنين الذين يشكلون وحدة سياسية داخل رقعة جغرافية(٥).

١-٣- المدينة: تنوع المفاهيم فضاء للإبداع

والثابت من خلال ما سبق أن المدينة هي موطن الجماعة السياسية التي تُخضع علاقاتها لمنطق السياسة وقواعد علم الاجتماع البشري، والمتحول فيها الصورة التي تكون عليها من خلال طبيعة الحكم والقانون، ومن جهة أخرى الغاية من وجودها أصلا،وعلى أيّ شيء ينبغي أن تتأسس.

---

(1) Ibid. P 11.

(2) André Lalande, vocabulaire (T et C) DE LA PHILOSSOPHIE, P.U.F, P305.

(3) Ibid. Op.sit.

(4) Foulaué; Poul; DICTIONNAIRE DE LA LANGUE PHILOSOPHIQUE, P93.

(5) Ibid, Op.sit.

ويبدو من خلال ما هو متعارف عليه أن المدينة هي التي تشترط التّمدن - لم يخلو مؤلف سياسي من توظيفه عند الحديث عن الاجتماع البشري - وليس التّمدن هو الذي اشترط المدينة، لكون وجود المدينة سابق عن التّمدن، الذي هو مجرد مظهر ونتاج العلاقات التي تفرضها المدينة. وليس هناك طبع مدني كما قال أفلاطون و أرسطو، بل التمدن يخضع لشروط خارجة عن ما هو طبيعي وفطري في الإنسان، وأن الفطري قد يساعد الإنسان على التمدن ولكن ليس هو الدافع إليه فحسب.

والمدينة في المفاهيم الإسلامية ترتبط بالدولة أكثر من ارتباطها بالرقعة الجغرافية المحدودة بعدد السكان، وكذا المساحة، كما كان الحال عند اليونان، بل المدينة في المفهوم الإسلامي تمتاز عن مفهوم المدينة اليونانية بما يلي:

- لا ترتبط بالقبيلة أو العشيرة، بل كل سكانها مواطنون، في حين أن اليونان المواطنة صفة لا تمنح للأجانب والنساء والعبيد،إن عنصر الميلاد بالمكان هو الذي يحددها قبل كل شيء.

- مفهوم قابل لكل التصورات، فيمكن أن نربطه بالدولة أو الأمة، وبالتالي فهو مفهوم مفتوح على كثير من القراءات، فالمفهوم متسع وماصدقه ضيق، بينما المفهوم اليوناني لم يربط المدينة بالدولة أو الأمة،بل ربط المدينة ب:النسب، العشيرة، ولذلك السبب كانت اليونان مجموعة مدن ولم تكن دولة واحدة.

- مفهوم المدينة في الفكر الإسلامي يتضمن بالضرورة البعد الديني، ويجعل المدينة تتجه نحو الوحدة الروحية والمعنوية أكثر من الوحدة الاقتصادية والعرقية والجغرافية،بينما عند اليونان وحدة المدينة تكمن في الجماعة السياسية فقط.

- إن مفهوم المدينة في الفكر الإسلامي أساسه القانوني ثابت في أصوله لكونه مستمد من الشريعة الإسلامية،أما المدن اليونانية فكل مدينة إلا وتؤسس ناموسها وفق إرادة قادتها، لهذا لم يشهد تاريخها دوام شريعة ما أو على الأقل استقرارها ولو نسبيا.

إن مفهوم المدينة مرتبط بالحاكم "الخليفة " أو "الإمام "، وتصبح المدينة عندئذ تترجم رغبة الإنسان في تحقيق مبدأ الاستخلاف الذي أشار إليه القرآن الكريم في كثير من آياته، وبالتالي تعتبر المدينة علامة من علامات تحقيق رسالة الاستخلاف. أما مفهوم المدينة في الفلسفة اليونانية يرتبط بالحاكم الذي يبدع فن تسير المدينة، فالمدينة هي مظهر من مظاهر الإبداع الإنساني، إن الإبداع تتقاسمه ثلاثة أطراف: الحكماء بتصوراتهم، والحكام بممارستهم لتلك التّصورات،والمواطنون بالمشاركة في كل الأنشطة السياسية.

والفرق الجوهري بين المفهومين، أن المدينة في الفكر الإسلامي مفتوحة على الأخر ولا تقصيه، وأن الانتماء إليها تحدده الحرية والأخوة والعدالة، بينما المدينة في العرف اليوناني هي مدينة اليونانيين فقط، إنها ترفض الأخر وتعتبره بربريا وهمجيا، وأنّ الطبيعة وهبته لهم كعبد بوصفهم مركز العالم وسادته.

المبحث الثالث

العلم المدني من التصنيف اليوناني إلى التأصيل الإسلامي

إن مصطلح العلم المدني هو إبداع أرسطي محض، يعود إلى رغبة أرسطو في تصنيف العلوم تصنيفا علميا، يحدد مراتبها وفقا لطبيعتها وحقولها، فكان العلم المدني هو الذي يختص بعلم السياسة والأخلاق، ويعكس من جهة أخرى كونه ينضوي ضمن الحكمة العملية التي تلي في المرتبة الحكمة النظرية.

و أفلاطون عندما تحدث عن السياسة صنفها ضمن العلوم التوجيهية تارة، وتارة أخرى ضمن فنون تدبير شؤون الجماعة. إن الفضل يعود إلى أرسطو في تقنين العلم المدني، وجعله علما مستقلا بموضوعه ومنهجه. والفكر الإسلامي استقبله كما هو،

ووظفه في حقوله السياسية و الأخلاقية، فابن رشد في شرحه لكتاب السياسة لأفلاطون أول ما بدأ به حديثه عن العلم المدني وأقسامه، مشيرا إلى فضل أرسطو في ذلك.

إنّنا أمام مصطلح فلسفي، حاول بعض الفلاسفة من خلال توظيفه، أن يتجاوزوا بعض المصطلحات الشائعة التي كانت تعيق العقل السياسي من النظر والتّصور. لأن كلمة علم تحرر العقل السياسي من التّصور الفقهي، وكلمة مدني تجعل الاجتهاد ضرورة مادام المجتمع المدني هو حقل هذا العلم.

إن الفقهاء وكتاب الرسائل السياسية والعهود، استعملوا عند الحديث عن السياسة حقول يقترب معناها من أدب السلاطين. فالسياسة والأخلاق تُصنف ضمن الآداب السلطانية التي توضع أحيانا ضمن ما يسمى بعلم السياسات،الذي يعرفه صاحب كشف الظنون: "..الرابع علم السياسات، وهي خمسة أنواع، الأول علم سياسة النبوة،الثاني علم سياسة الملك وتحته الفلاحة والملاحة والرعاية وهو الأول المحتاج إليه في أول الحال الأمر لتأسيس المدن، والثالث علم قود الجيش ومكايد الحروب والبيطرة و البيزرة وآداب الملوك. الرابع العلم المدني كعلم سلامة العامة وعلم سياسة الخاصة وهي سياسة المنزل، الخامس علم سياسة الذات وهو علم الأخلاق"(١). ويلاحظ أن المُعرف حصر حقل العلم المدني في تدبير المنزل فقط، وهذا السلوك ليس بمفصول عن العالم الإيديولوجي، فمادام الفرع الثاني من علم السياسات يتعلق بعلم سياسة الملك فمن الضروري أن تكون السياسة سر من الأسرار وعهد من العهود، لا دخل للعالم أو الفيلسوف فيها، بل هي من اختصاص الملك نفسه. وعلى هذا الأساس حاول الفقهاء وكُتّاب العهود أن يُقللُوا من شأن العلم المدني، وأن يحصروه في علم تدبير المنزل. لقد أدركوا أن العلم المدني بحمولته الأرسطية يشكل خطرا على الفكر السياسي السلطاني، إذ أن العلم المدني يُخرج السياسية من منطق سر الأسرار إلى منطق العلم والواقع.

---

(١) القسطنطيني، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ص١٢٨٩.

لقد تحول العلم المدني من علم يحوي السياسة والأخلاق، المنزل والمدينة، الملك والرعية، إلى مجرد علم يخص سياسة الخاصة في المنزل.

إن محترفي رسائل الآداب السلطانية وجودوا أنفسهم أمام عقل سياسي جديد، يريد أن يجعل السّياسة موضوعا كباقي الموضوعات المطروحة للنظر والمساءلة. وفهمت السلطة أن معرفة السلطة ستفلت من يدها،فكان لا بد أن لا نرفض المصطلح اليوناني الوافد، بل أن نعمد إلى تغير وجهته عن طريق وضعه في نطاق ضيق، وأن يقتصر على تدبير المنزل الذي هو أنقص التدابير. ويواصل العقل السلطاني التوطيد لنفسه عندما يقتحم مجال الفلاسفة، ويتحدث عن الحكمة العملية،إذ يبدو للقارئ أن الأمر هو اشتغال بعلوم الأولين لكنه في الحقيقة هو محاولة ذكية لصرف العقل الإسلامي عن التّأسيس للعلم المدني بمعناه الأرسطي، ولنتأمل التعريف التالي: "والحكمة العملية قسمان: علم السياسة وعلم الأخلاق، لأن النظر إما مختص بحال الإنسان أولا الثاني هو الأول،وأيضا النظر فيه إما في إصلاح كافة الخلق في أمور المعاش والمعاد فذلك يرجع إلى علم الشريعة وعلومها معلومة وإما من حيث اجتماع الكلمة الاجتماعية وقيام أمر الخلق فهو الأحكام السلطانية أي السياسة، فإن اختص بجماعة معينة فهو تدبير المنزل"[1]. لقد تحاشى المُعرف أن يورد مصطلح العلم المدني اليوناني، ليس جهلا به، بل لغرض إيديولوجي بحت، إنه يريد القول أن جوهر السياسة هي الأحكام السلطانية فقط، وبالتالي فهي لا تحتاج إلى عقل سياسي منظر، بل تحتاج إلى رؤية شرعية، وإذا كان العقل السياسي يريد أن يُنظر فمجاله تدبير المنزل.

قد يقول البعض، أن هذا مجرد وهم، وأن المفكر السلطاني لم يقصد أبدا ما تريد أن تُؤكده، فأقول لنتأمل الفقرة التالية: "عدم أهلية الفلاسفة للحكم، والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا

---

(١) أبجد العلوم، مج ١، ص ٦٢.

شـخص ولا جيـل ولا أمـة ولا صـنف مـن النـاس، ويطبقـون مـن بعـد ذلـك الكلـي علـى الخارجيـات، وأيضـا يقيسـون الأمـور علـى أشـباهها وأمثالهـا بمـا اعتـادوه مـن القيـاس الفقهـي، فـلا تـزال أحكـامهم وأنظـارهم كلـها في الـذهن، ولا تصـير إلى المطابقـة إلا بعـد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن"(١).

إن المسألة في غاية الوضوح، إنّه صراع بين مشروع حكم الفيلسوف الذي تأسس مـع حركـة إخـوان الصـفا ومشـروع حكـم السـلطان، إن العلـم المـدني يعطـي الشـرعية للفيلسوف، والأحكام السلطانية تعطي الشرعية للسلطان.

إننا أمام مفكر سلطاني يقدم رسالة إلى الفيلسوف فحواه أن نظرك يصلح لما هو خارج عن مدى الفعل والمطابقة، وأنك لا تصلح للسياسة لعلة بسيطة هي: "فلا تزال أحكـامهم وأنظـارهم كلـها في الـذهن، ولا تصـير إلى المطابقـة إلا بعـد الفـراغ مـن البحـث والنظر،ولا تصير بالجملة إلى مطابقة"(٢). أليس مـن المعقـول القـول إنهـا الحـرب بين المفكر السلطاني والفيلسوف. !!؟

إن المفكر السلطاني وجد نفسه، أمام وافد جديد، يمتلك أدوات جديدة لتحليل الواقـع، ويحمـل في ذهنـه تصـورات جديـدة عـن السّياسـة والحكـم، وفي حالـة وصـول الفيلسوف إلى الحكم فإن المفكر السلطاني يفقد منصبه لا محالة، فالفيلسوف الحاكم مستغن بالضرورة عـن مـن يفكر بـدل عنـه، أو مـن ينـوب عنـه في ممارسـة عمليـة النظر والتأمل.

والغريب في الأمر، أن العقل السلطاني عندما يتحدث عن الأخلاق فلا يختلف عن حديث الفلاسفة: "أما العلمية فلأنها إمام علم بمصالح شخص بانفراده، ويسمى

---

(١) أبجد العلوم، مج ١، ص ٢٣٤.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

تهذيب الأخلاق، ... ويسمى الحكمة الخلقية، وفائدتها تنقيح الطبائع، بأن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكي بها النفس، وأن تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس"(١). والعلة في عدم توجيه الأخلاق إلى وجهة غير التي حددها الفلاسفة، هي أن العقل السلطاني يعمل بمنطق المنفعة، فكل ما يؤدي إلى توطيد حكم السلطان فهو واجب التعميم، والأخلاق بوصفها إحدى العلوم المساعدة على "الطاعة" وجب نشرها كما نظّر لها الفلاسفة.

ولكي نشغل المتفلسف عن البحث في ما لا ينبغي أن يبحث فيه،حاول العقل السلطاني أن يستدرجه للبحث في الموضوع التالي:"وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل، كالوالد والولد والمالك والمملوك ونحو ذلك، ويسمى تدبير المنزل،...وأما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى، السياسة المدنية، وفائدتها أن تعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان"(٢).

إن السياسة المدنية المذكورة ليست هي المذكورة عند الفارابي أو ابن رشد، بل السياسة المدنية هي البحث في الكيفية التي يتعاون الناس عليها من أجل حفظ بقائهم، ولم يذكر المفكر السلطاني أبدا أن السياسة المدنية هي علم بالكيفيات التي تجعل الجماعة المتشاركة تستطيع بواسطتها اختيار أحسن الوسائل لتدبير شؤونها السياسية.

إذن هناك سياسة مدنية، وسياسة سلطانية، فالأولى تبقى رهينة ما هو مدني فقط، والثانية هي التي تقوم بتدبير الشؤون السياسية بمعناه العام والشامل.

---

(١) أبجد العلوم، مج ٢، ص ٢٣٤ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

والثانية محددة بالشرع لا تحتاج إلى تنظير أو اجتهاد مجتهد،بينما الأولى ينبغي على الفيلسوف أن يبحث في أغوارها: "كما أن فائدة تدبير المنزل أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد،لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي تهم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود، وفائدة هذه الحكمة عامة شاملة،لجميع أقسام الحكمة العملية، ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة، وبها تتبين كمالات حدودها أي بعض هذه الأمور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية إلى ما يتعلق بالسلك والسلطنة إذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع"(١).

ونلاحظ أن العقل السلطاني شيد لنفسه نسقا واحدا،فنفس الخطاب يتكرر، ولنتأمل التالي: "والحكمة العملية قسمان: علم السياسة،وعلم الأخلاق لان النظر أما مختص بحال الإنسان أولا الثاني هو الأول وأيضا النظر أما في إصلاح كافة الخلق في أمور المعاش والمعاد فذلك يرجع علم الشريعة وعلومها معلومة و أما من حيث اجتماع الكلمة الإجماعية وقيام أمر الخلق فهو الأحكام السلطانية أي السياسة، فإن اختص بجماعة معينة فهو تدبير المنزل(٢). ونفس التحريف يمارسه العقل السلطاني عند حديثه عن الحكمة النظرية: "يسمى حكمة نظرية لأنّ المقصود منها ما حصل بالنظر، وكل منهما ثلاثة أقسام، أما العملية فلأنها إما علم بمصالح شخص بانفراده ليتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ويسمى تهذيب الأخلاق، وقد ذكر في علم الأخلاق، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك ويسمى تدبير المنزل، وإما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة ويسمى السياسة المدنية.."(٣).

إن الأخلاق تبقى تحافظ على طبيعتها النظرية، ويبقى العلم المدني موضوعا متفق عليه بالإجماع على أنه تدبير الفرد، لكن يستمر فصل السياسة عن اهتمامات

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٦.
(٢) كشف الظنون، مج ١، ص ١٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٧٦.

العقل، ويبقى البحث في مجالها مقتصرا على العلم بالكيفيات التي تمكن الإنسان والجماعة من البقاء والتّعاون على الضرورات.

ولكي تبقى السياسة ضمن الأحكام السلطانية وجب ربط السياسة بالشريعة، ومنه يُصبح الحكم السلطاني له سند شرعي يوطد أركانه، وإن الإخلال به يؤدي إلى تحويل المدينة الفاضلة إلى مدينة ضالة، والركن الركين المقصود في الأدب السلطاني هو (طاعة أولي الأمر): "..وموضوعه المراتب المدنية وأحكامها، ومنفعته معرفة الاجتماعات المدن الفاضلة، والمراد به وجه استيفاء كل واحد منها ودفع علل زوالها،وجهات انتقالها، ومن أعظم أسباب انتقال الدولة الإخلال بركن من أركان الشريعة، وقواعد العمارات"(١).

إن العقل السلطاني شيّد لنفسه سلسة من الآداب، كلها تخدم نفس الطرح السابق، وتحاول أن تفصل العلم المدني عن العلم السياسي، وأن تجعل العلم المدني الوافد هو مجرد نظر في تدبير المنزل، لقد حُرف العلم المدني عن غايته الأرسطية، وحاول العقل السلطاني أن يوجه المتفلسف الناشئ إلى عدم الاشتغال بالسياسة السلطانية بوصفها آداب شرعية، وكنوزا مخفية، وعهودا موثقة، يصل إليها الحاكم بفعل التوارث.

ولو قمنا بجرد لأهم من مارسوا وظيفة الدفاع عن منطق "السياسة سر الأسرار" لوجدنا القائمة طويلة جدا، فهناك كتاب الآداب السياسة لعز الدين بن الأثير، ومصابيح أرباب الرياسة ومفاتيح أبواب الكياسة لإبراهيم بن يوسف المعروف بابن الحنبلي الحلبي. ثم الآداب الشرعية والمصالح المرعية للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح الحنبلي الدمشقي، وهناك كتاب أساس السياسة للوزير الفقيه جمال الدين أبي الحسن علي بن ظافر الأزدي، والسياسة في علم الرياسة لظهير الدين محمد

---

(١) أبجد العلوم، ج٢، ص٣٣٠.

بن علي الكاتب السمرقندي، والعمدة في أصول السياسة للموفق البغدادي. وكتاب السياسة لمحمد بن الصوف.

ومعراج الايالة في ترجمة السياسة الشرعية للشيخ أبي بكر بن سالم الحضرمي، دون أن ننسى كتاب لأحكام السلطانية للماوردي، والإنافة في مآثر الخلافة للقلقشندى، أو كتاب الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن حداد... الخ.

ولقد تحالف المد الشّعوبي مع العقل السلطاني لتأسيس مبدأ السياسة عهد وسر الأسرار، إذ أصبحت رسائل ملوك الفرس إلى أبنائهم المرجعية الفكرية للسلطان، وأصبح الفارسي يُنظِر باسم "العهود" لملوك وسلاطين المدن الإسلامية.

وبعد أن استفاق العقل السياسي من بياته الحضاري،وجد إرثا فقهيا وآخر فارسيا يحتضن السياسة،فحاول أن يزيح الموروث الفارسي بالاستعانة بالتراث اليوناني، وفي بداية الأمر كثر الانتحال على لسان أفلاطون و أرسطو، وكُتبت كثير من الرسائل على لسانهما، وكلّها كانت تصب في منطق العهود، ومن أشهرها كتاب العهود اليونانية لابن الدّاية.

لقد حاول العقل السلطاني أن يستعيض بالتراث اليوناني لمجابهة كتب نامة الفارسية، لقد استحوذت الغنوصية الفارسية على الأدب والسياسة، وبدا علماء الفرس في محاولة احتواء أرسطو، لقد انتحلوا على لسانه مجموعة من الكتب، لكنها لا تخرج عن الوصايا الأخلاقية، ولا تتحدث عن السياسة كعلم يخص الجماعة السياسية، ومن أمثلة "أفرَست" أرسطو كتاب فرخ نامه التي يعتقد صاحبه أبو احمد عبيد الله بن عبد الله أنّه ترجمة لكتاب السياسة لأرسطو، والكتاب المنحول والمشهور، هو المعروف بأخلاق نوالى، وأيضا بكتاب الرياسة في السياسة، الذي ينسبه مؤلفه النّوالي لأرسطو، ويذكر أنّه عهد به أرسطو للأسكندر وجعله على مقدمة وستة عشر بابا، وتكملة المقدمة في ظهور الإسكندر، الباب الأول في الإيمان، الثاني في الأمانة،الثالث في الإحياء، الرابع

في الرضاء، الخامس في الصبر، السادس في علو الرحمة، السابع في الشكر، الثامن في السخاء، التاسع في العدل، العاشر في المكافأة، الحادي عشر في العفو، الثاني عشر في الحلم، الثالث عشر في السياسة، الرابع عشر في الصحبة، الخامس عشر في آداب الوزراء، السادس عشر في وجوب المشورة،...

والدارس لأرسطو يحكم منذ البداية أن الكتاب لا علاقة له بأرسطو، وأن جل الأبواب هي من روح الشريعة ومن باب الوصايا والحِكم.

لم يتجرأ الفكر العربي والإسلامي على إحضار أفلاطون و أرسطو كما هما إلا مع الكندي، ثم الفارابي، وبات العلم المدني وفق التصور الأرسطي يشق طريقه من جديد ليقوض العقل السلطاني، ويجعل العلم المدني هو الذي يحتوي السياسة و ليس العكس. ولقد أبدع الفارابي في تحليله والإشادة به، ويجعله يترأس العلوم النظرية كلها يقول أبو نصر الفارابي: "أما العلم المدني، فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق، والسجايا والشّيم، التي عنها تكون الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تُفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها، فيه على النّحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها"(١). إن الفارابي يحاول أن يضع العلم المدني علما شاملا، وليس مقصورا كما رأينا سابقا على تدبير المنزل، إنّه علم يهتم بكل ما يخص الفعل الإرادي، والغرض من ذلك معرفة: " وأن الوجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة، موزعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالا مشتركا، و تبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال و السنن والشّيم، أو الملكات والأخلاق في المدن و الأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول"(٢). ويفصح الفارابي عن ارتباط العلم المدني مباشرة بالتدبير الكامل الذي يخص المدينة و الأمة، وتلك الأفعال لا تسير إلى غاياتها ما لم تطن

(١) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ص ٧٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

كل الأنشطة مرتبطة بالرياسة: ".. وأن تلك الرياسة لا تأتي إلا بمهنة وملكة، يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مُكن فيهم عليهم، وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسِّياسة هي فعل هذه المهنة"[1]. لقد تدرج الفارابي في عملية ربط كل ما هو إرادي بالعلم المدني، ثم حاول أن يربط ما هو سياسي بالفلسفة، إذ الرياسة في الأصل هي: "..الرياسة ضربان: رياسة تُمكن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة،وهي الرياسة الفاضلة،والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة"[2]. لقد حطم الفارابي الممنوع، وتجرأ على العقل السلطاني، وحوّل السياسة من سر الأسرار وعهد العهود إلى نظر وتأمل، وأعطى الفيلسوف مهمة التّنظير والتأمل، و شجبها عن المفكر السلطاني..لقد أخرج السياسة من خزائن أدب الوصايا، وربطها ذروتها[الرياسة] بكل الأنشطة، وبدأ يمارس عملية النقد السياسي الذي يخافه ويهابه المفكر السلطاني: "..والرياسة تمكن في المدن والأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية، وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة، ويسمى كل واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي تلتمس هذه الرياسة، فإن كانت تلتمس اليسار سميت الخسة، وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة، وإن كانت بغيرها هاتين سميت باسم غايتها تلك"[3]. إن الفارابي يسمي أنظمة الحكم القائمة آنذاك بأسمائها، إنّه يمرر رسالة إلى الحاكم مفادها أن خير الأنظمة هي التي تنبع من الحكمة النظرية، والتي يبدعها الفيلسوف، إن الرياسة والحكم لا تمارس من خلال الوصايا و الآداب السلطانية، بل من خلال عملية التفلسف،لأن مهمة الحكم تقتضي الفلسفة: "وتبيَّن أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: القوة على القوانين الكلية، والقوة التي يستفيدها الإنسان بطول

---

(١) المصدر المكان نفسه .

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣) إحصاء العلوم، ص٨١.

المزاولة الأعمال المدنية، وبممارسة الأفعال في الأخلاق والأشخاص، وفي المدن التجريبية، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب"(1).

والعلّة في حكم الفيلسوف بالذات مقدرته على معرفة العلل التي تؤدي إلى زوال الرياسة الفاضلة، إنها عملية تتطلب العقل، وحضور الخيال السياسي :"ويحصى معها أصناف الأفعال التي بها تضبط المدن والرياسات الفاضلة أن تفسد وتستحيل إلى غير الفاضلة، ويحصى أيضا وجوه وتدابير والحيل، والأشياء التي سبيلها أن تستعمل إذا استحالت إلى الجاهلية حتى ترد إلى ما كانت عليها، ثم يبين بكم شيء تلتئم المهنة الملكية الفاضلة،وأن هذه العلوم النظرية والعملية، وأن يضاف إليها القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة الأفعال في المدن والأمم"(2).

لقد استطاع الفارابي أن يضع العلم المدني على رأس الحكمة العملية،بعدما صنفه المفكر السلطاني على أنه فرع رابع في علم السياسات، إن هذا الهاجس جاء كمحاولة إنقاذ المدن الإسلامية من حتمية الزوال، الذي بدا جليا على طبائعها العمرانية، وأفعالها الإرادية.

ونفس المنحى سيحاول علي ابن سينا أن يجسده، في كتابه رسالة في السياسة والأخلاق فالعلم المدني هو أصل السياسة والأخلاق، ومنه تفرعت، وبالتالي تصبح السياسة موضوع الفيلسوف أكثر منه موضوع الفقيه ونديم السلطان.

•ابن رشد: التأسيس للعلم المدني تأسيس للنظر العقلي

ابن رشد ثاني فيلسوف بعد الفارابي يضع العلم المدني في إطاره الصّحيح، و يجعل النظر السياسي مهمة الفيلسوف، ويربط السياسة بالعقل، ويرفض ربط السياسة بالوصية والعهد. إن العلم المدني أقل شأنا من العلوم النظرية، ولكنه في المقابل أشرف

---

(1) المصدر والمكان نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص84.

العلوم العملية، أما موضوعه فهو: ".. أما أن هذا العلم المشهور بالعلم العملي، يباين بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لاشك فيه ولا جدال، وإذا كان موضوعه يختلف عن موضوع العلوم النظرية، ومبادؤه تختلف عن مبادئها، وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي تصدر عنا،ومبادؤها الإرادة والاختيار"[١]. إن ابن رشد يحاول أن يضع السياسة في حقلها المعرفي وإطارها النظري، ولكونها تستمد موضوعها من الفعل الإنساني فهي حتما تندرج ضمن العلم المدني،الذي يهتم بالفعل الإنساني من حيث هو فعل مرتبط بالإرادة والاختيار، ويندرج ضمن مبدأ الاستطاعة. وعلى هذا الأساس تصبح السياسة علما عمليا وليس نظريا في الدرجة.

والعلم المدني إصطلاح يوناني خالص، عُرف في الفلسفة الإسلامية بعلم التدبير،لأن السياسة في جوهرها هي القدرة على التدبير. ويمكن أن نُأصل لعلم التدبير من خلال كتابات الفارابي، وابن باجة، هذا الأخير الذي صرح منذ البداية أن لفظة التدبير عربية اللسان، ولها عدة دلالات تنتقل من التدبير الناقص إلى التدبير الكامل والمطلق: " لفظة التدبير على لسان العرب تُقال على معاني كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم،وأشهرها دلالتها بالجملة على الترتيب أفعال نحو غايات مقصودة"[٢].

والعلوم المدنية حضورها في حقول العلوم النظرية إنما يتم سوى بالعرض وبالغرض، فالأول من باب ارتباط الفكرة المجردة بالتجربة الإنسانية،التي تحصل من فعل الكسب الذي تحدث عنه الفارابي في كتاب السياسة المدنية،أما الثاني فالعلم المدني بشقيه الأخلاقي والسياسي يصلح أن يكون وسيلة وتجربة غرضية للحصول على العلوم النظرية التي يتم بها كمال الإنسان.

ويتميز العلم المدني عند ابن رشد بالغاية المرتبطة بوجوده، فالاستفادة [البراغمة] هي التي حددت وجوده العملي، ومن جهة أخرى فإنّه يتحدد من خلال البعد

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧٢.

(٢) ابن باجة، تدبير المتوحد، دار سراس، تونس، ط١، ١٩٩٤، ص٩.

والقرب عنه، فالعلم النظري إن كان كليا تطابق مع ما هو تجريدي و ابتعد عن ما هو عملي، وإذا كان جزئيا اقترب مما هو عملي وابتعد عن ما هو عملي.

ومنه يرى ابن رشد أن الفرق بين العلوم النظرية والعلوم المدنية، يكمن في كون الأولى موضوعها الكليات والمجردات من الموجودات، و تبحث عن ماهية الموجود ولا تختص بفعله وسلوكه، عكس الثانية التي تهتم بما يلحق الموجودات من أحوال سولكية. وعلى هذا الأساس اختص العلم المدني بالجانب السلوكي والإرادي في الإنسان، فإن كان السلوك فرديا دخل في مضمار الحقل الأخلاقي، وإن كان في سياق جماعة من الناس انتمى إلى السياسة.

والعلم المدني ينقسم إلى قسمين:

١- علم الملكة: والذي يدرس الأفعال الإرادية المختارة من قبل الكائن العاقل،و كذا عاداته وأحواله، والغرض من الدراسة معرفة أي الملكات لها قوة التأثير في غيرها من الملكات.

٢- علم الكيف:الذي يدرس الطرق والكيفيات والسبل التي ترسخ بها الملكات في النفس، ومن جهة أخرى كيف تُفَعِلُ الملكات حتى تأثر في بعضها البعض، بغية حصول الفعل على أحسن وجه من الملكة المقصودة بنفسها، وفي المقابل معرفة أي الملكات تشكل عائقا أمام تمام الفعل المقصود.

إن العلم المدني لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا ترابط الإثيقي مع البوليطقي، لأن ما يصدق على الفعل الأخلاقي يصدق على الفعل السياسي، ونكتشف ذلك من خلال قول ابن رشد: "والقسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بنيكوماخيا لأرسطو، والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف السياسة"(١).

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧٣.

يريد فيلسوف قرطبة من خلال التأسيس للعلم المدني، أن يؤسس للعقل في مجتمع ساد فيه الوجدان والإشراق، وغلب عليه الفقه السلطاني، وتنازعه المد الغنوصي والموروث العربي الجاهلي.

إن الغاية من العلم المدني هي وضع المدينة والسياسة في حقل النظر العقلي، الذي يستدعي الإنسان كغاية، ولا يستدعيه كعبد طائع للسلطان. كان ابن رشد يأمل من خلال تعرضه للعلم المدني أن يجعل الحاكم يعي ضرورة إشراك الحكماء في التدبير، بل أن الحاكم لا بد أن تكون سياسته مستوحاة من ما يقرره الحكيم.

فالسياسة بوصفها تدبير كامل، لابد أن تنطلق من المقدمات النظرية التي يقدمها الفيلسوف، عندئذ تجتمع الحكمة النظرية بالحكمة العملية، والعقل بالقوة، والحكمة بالسلطة، والغاية بالوسيلة.. وتتجه الجماعة إلى تحقيق الغاية من وجودها.

المبحث الرابع

المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي

صراع مدن السّلطان ومدن الإنسان

المدينة الفاضلة في الفكر الإسلامي ليس لها علاقة بالفكر اليوناني في بدايتها، بل لها علاقة وطيدة بدولة المدينة التي أسسها الرسول (ص)، فمدينة النبي لحد الساعة تعتبر المدينة النموذجية التي ينبغي إعادة بنائها من جديد لكي يجد الإنسان سعادته وحريته، وليظفر الإنسان بكرامته وإنسانيته. لقد أشاد بهذه المدينة كثير من فلاسفة الإسلام، واعتبروها النموذج الأمثل للحكم الفاضل كالفارابي وابن رشد.. ونحن بطبيعة

الحال نتساءل عن طبيعتها ؟؟ ولّا أشاد بها فلاسفة المسلمين؟ ولّا لم تجد نظيرا ميدانيا لها؟؟

١- **دولة المدينة**: بداية التّحول من التجمعات الناقصة إلى التجمعات الكاملة والفاضلة.

لقد كانت مدينة الرسول أو دولة المدينة كما يُصطلح عليه اليوم، نقطة هامة في عملية تحويل المجتمع العربي من نظام القرية والعشيرة إلى نظام المدينة والجماعة، لقد كانت النواة الحقيقية لدولة المدينة ما يسمى بعقد المدينة (الصحيفة):" فبعد هجرة النبي وظهور نواة الدولة الإسلامية في المدينة، كانت المبادئ الأساسية لهذه الأخيرة، قد أخذت في الوضوح، بعد أن تمّ وضع قواعد التعايش بين أفراد المجتمع الجديد ووضع أسس العلاقات الخارجية وشؤون الحرب"[١] لقد كانت كل المجتمعات العربية عبارة عن تجمعات ناقصة تسيطر عليها مفاهيم القبيلة، وعلى أنظمتها صور البدائية الأولى. والقرآن الكريم عند الحديث عنها لم يعتبرها مدنا كمدن مصر، بل وصفها بالقرية وأرقى تجمع عربي آنذاك وصفه الله بأم القرى[٢].

إن مدينة الرسول تقوم في أساسها على فكرة حكم الله جماعة المؤمنين عن طريق نبيه المُصطفى، وبالتالي فالحاكم الحقيقي ليس هو محمد بن عبد الله (ص)بل هو الله تعالى، ليس عن طريق التفويض الإلهي المعروف بالحكم الثيوقراطي، بل عن طريق الاختيار وضرورة تحمل الحاكم (النبي) تبعات حكمه، إن الله يحكم بالوحي والنبي بالفعل النابع من فهم الوحي، وبالتالي ليس هناك ضرورة لربط الفعل بالوحي، ولكن ربط الفعل بفهم الوحي، لم يكن الرسول في حكمه لجماعة المؤمنين مستبدا برأيه، بل كانت هناك الشورى كمبدأ عام، وكانت هناك المراجعة والمداولة.. بل سجل التاريخ

---

(١) بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السّياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦، ص٨٤.

(٢) راجع مفهوم المدينة في التراث الإسلامي الفصل الأول.

أن مراجعة الرسول في بعض أحكامه السياسية كانت من طرف فئات لم يكن يسمح لها في فلسفة المدن الأخرى إظهار الرأي فما بالك بإبدائه ثم مراجعة الحاكم !!.. لقد راجع نساء النبيّ في كثير من المسائل الاجتماعية، وكذا فعل كثير من بسطاء سكان المدينة.

والغاية من تأسيس دولة المدينة تحقيق رابطة معنوية بين الإنسان و ربه عن طريق الامتثال لأمره الأول والأخير، المتمثل في وجوب تحقيق عمارة الأرض، ثم الاستفادة من الحياة والبحث عن السعادة الدنيوية، التي لا تكتمل إلا بالبحث من جهة أخرى عن طرق إحراز السعادة الأبدية.. لقد حاول المعلم الأول (النبي) أن يُعَلم المسلمين أن سعادة الفرد في سعادة الجماعة وسعادة الجماعة في طاعة الله..

وأبرز نقطة في النظام السياسي لدينة النبي جعل كل أفراد المدينة متساوون أمام الحق والواجب،العقاب والثواب، وأن الاستحقاق يُنتزع بالعمل لا بالمرتبة الاجتماعية والعرق، فكل مواطن داخل المدينة لا ينزل في المنزلة إلا العمل عن غيره، فالاستحقاق لا يرتبط بنظام البيوتات، ولا طبيعة العرق أو اللّون، فالكل سواسية عند الله،الغني والفقير، الضّعيف والقوي، النّسيب والمقطوع، العبد والسَّيد، الذكر والأنثى، الحاكم والمحكوم..إن دولة المدينة لم تكن في جوهرها إلا دينا ممارسا، وقرآنا يمشي على الأرض. يحلل أ. برهان الدين غليون طبيعة تلك الدولة فيقول: "إن دولة المسلمين،بما تشمل الدولة من مبادئ التنظيم المدني وطرائقه ووسائله،وتكوين السلطة (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي الدّولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام،لم تكن شيئا آخر في الإسلام سوى الدين نفسه"[1]. لكن لم تكن دولة نصية فقط، بل أن العلاقات الاجتماعية وأمور الحياة والمعاش كانت تخضع لقاعدة اجتهادية :"أنتم أعلم بأمور دنياكم."

---

(١) غليون، برهان، نقد السّياسة/الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص٥٦ .

إنّ هذه المبادئ التي وضعها الإسلام غيرت التركيبة الاجتماعية في المجتمع العربي أولا، ثم في ثقافة أمم الجوَّار ثانيا.. إنّها ثورة في الفكر الاجتماعي والسياسي، وكمن جهة أخرى أنّها الوحيدة التي استطاعت أن تحقق نموذج مدينة الإله على الأرض، وأن يصل المواطن إلا إدراك كينونته الأنطولوجية بعيدا عن ثقافة الوأد الاجتماعي للطبقات أكثر حرمانا في المجتمع.

إن دولة المدينة وجدت قوتها في شخصية الحاكم (النبي) ثم بعده الخلفاء (الأربعة)، ومحور قوة الشخصية يكمن في مدى تفاعله مع القيم التي جاء بها الإنسان. وكما يقول إبراهيم بيضون: " لم تكن الخلافة في الوجهين اللفظي والمعنوي،أكثر من اصطلاح تم التداول به عفويا في مستهل العهد الراشدي،أما دلالتها المباشرة،فتعني أن حاملها هو خليفة النبي، بكل ما تعنيه هذه الكلمة، ينتهج نهجه ويسير مساره دون تعديل أو تغيير"(١). ومن ناحية أخرى كان للشريعة - دستور جماعة المؤمنين - أثر كبير في ضبط المدينة، وترقية أهلها إلى مصاف طبقة الأخيار، إن احترام الشريعة من قبل المسلم (= المواطن من الناحية السياسية) جعل المدينة شبيهة بالجسد، فالمُسلم نتيجة احترامه للشريعة يَطلُب هو ذاته من الحاكم تطبيق حكم الشَّريعة عليه في حالة الخطأ، بينما كان المعمول به في المجتمعات المتحضرة أثناء ذلك وقبله أن المؤسسة هي التي تُطالب بالعقاب، وأن المواطن يحاول تفاديه بكل الوسائل المكنة. إنها حالة التّماهي مع روح الدين والثورة الاجتماعية الجديدة، وكان لأول مرة في تاريخ الجزيرة العربية بروز دولة بالمعيار السّياسي الذي يجد فيه المواطن نفسه كذات غير هامشية من خلال مبدأ المشاركة: "ففي موازاة الجهاد كدعوة ونشر للرسالة السماوية كانت تتبلور مفاهيم الأخوة والتسامح والتعاون والتضامن والقيم والعبادات التي سيولد منها الدين كمذهب وقانون وشريعة. وعلى هامشه كانت تتكون مؤسسات، وتترسخ مصالح

---

(١) بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السّياسية في الإسلام الأول، ص٨٣.

اجتماعية دنيوية، سياسية ومادية نلن تلبث حتى تفرض نفسها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من مصالح المسلمين"(١).

إن استمرار المدينة الفاضلة بعد وفاة النبي في شخص الخليفة يدل أن المدينة الفاضلة ممكنة حتى في غياب النبي، لأن غياب النبي لا يعني غياب العقل الذي يستطيع أن يدبر شؤون الجماعة وفق ما تقتضيه الحكمة. ومن ثمة فالفكر الإسلامي أسس لمبدأ التداول على الحكم، واستطاع أن يتحرر في مرحلته الأولى من منطق الوراثة والملك العضوض.

فلقد خلف النبي (المعصوم) العالم،الفقيه، الحكيم، وناب عن النبي (الحاكم العادل)الخليفة المقتدي المجتهد، فالمدينة لا ترتبط بالفرد بقدر ما ترتبط بالجماعة والفكرة والله، وأما الخلاف الحاصل في السقيفة إنّما يدل على وجود الدّولة لا على نقيضها.

إن الولاء لله والفكرة في العالم الإسلامي هو ولاء من جانب آخر لإنسانية الإنسان وكرامة البشر، ثم ولاء للجماعة وليس للقبيلة: "وتؤكد الوقائع التاريخية أن الإسلام قلب العلاقات التاريخية ونقلها من علاقات كتل (قبائل) إلى علاقات قوى (جماعات) تقوم وحدتها على أساس العقيدة لا العصبية"(٢).

وتبقى دولة المدينة معلم الفضيلة التي تمشي على الأرض، وتمارس أمر السماء، وتبدع من تجاربه الخاصة ما يُمكنُها من التمكين للإنسان كخليفة. والنتيجة التي يقرها الدّارس هي: "المهم في الأمر أن الدولة كمظهر لقوة السياسة وكتنظيم إداري متعدد

---

(١) غليون، برهان، نقد السّياسة -الدولة والدين، ص٦٤.

(٢) نويهض، وليد، الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ٨٨.

الوظائف،بدأت نواتها في المدينة المنورة وتطورت لاحقا من دولة المدينة إلى دولة المصر"[1].

إذن لقد تأسست دولة المدينة على جملة من الأفكار البسيطة في ظاهرها لكنها عميقة في محتواها ومضمونها، والغاية من بساطة الفكرة وعمق المضمون الارتقاء بالفرد إلى مدارج الكمال المعقول. و يشير أ.محمد جلال شرف إلى بعد آخر للدولة المدينة حين يقول : " فقد قامت الدولة الإسلامية في المدينة، بتنظيم الدّفاع، وحماية الأرض، وإعداد الأداة لتنفيذ العدل بين الناس"[2].

٢- مدينة السلطان : حكم العشيرة عودة لنظام المدن الجاهلة

إن الحروب التي وقعت بين علي ومعاوية على الإمارة كانت حربا بين نوعين من المدن، مدينة الإنسان الفاضل وبين مدينة السلطان، فمعاوية كان يطمح إلى مدينة سلطانية يتوارثها أبناء الملوك، وتكون الأقلية هي الحاكمة، والرعية تشهد لهم بالطّاعة والولاء. بينما علي كان يناضل من أجل مدينة الإنسان، التي أساسها الحقيقي هي الحرية والأخلاق، وتحقيق مبدأ الاستخلاف،وحُكم العلماء والحكماء.

إذن كان صراع المدن في العالم الإسلامي بين نموذج مدينة الصفوة ومدينة العشيرة بين نزعة الاستبداد ومذهب الاختيار،بين فلسفة الطّاعة ومبدأ الشورى، بين حكم المثقف وبين حكم الأعرابي.. وكان لانتصار مدينة السلطان وفوز الأعراب بالحكم عدة انعكاسات على مستوى التنظير السياسي، إذ أصبحت معضلات الإمامة والسياسة تُبحث خارج النص الديني، وبدأ الفكر الإسلامي يشهد حضورا متنوعا لمختلف ثقافات الأمم المجاورة، فالفرس وجدوا ضالتهم في الهاشميين خاصة في العلويين

---

(١) المرجع نفسه،ص١١٢.

(٢) جلال، محمد شرف، نشأة الفكر السّياسي في الإسلام وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢ ، ١٩٩٠، ص٢٣.

والعباسيين، لكي يجعلوا منهم المعلم الذي يحقق المدينة الفاضلة المفقودة بنظرة أنشروانية، لقد استطاع الأعراب أن يقضوا على ما بقي من دولة كسرى، واستطاع الفرس أن يقضوا على دولة الأعراب عن طريق الدعوة العباسية. ولقد كان الفكر الفارسي ينظر لمدينة الإمام، تلك المدينة التي سيغيب في أرجائها الظلم والجور، وينتشر في ربوعها العدل والميزان، ويتولى أمرها الإمام المعصوم عن الخطأ والتّوهان، ذلك الإمام علاماته ظهوره الرايات السود تغطي أرض العراق فتحولها إلى سواد...لكن مدينة الإمام في تجربتها الأولى ما فتئت أن تحولت إلى مدينة السلطان، ذلك أن بني العباس بعد أن استقر لهم الحال حوّلوا أحلام المستضعفين إلى سراب، ورجاء المضطهدين إلى عذاب، أعلنوا أن الإمام ما هو إلا أمير المؤمنين، وأنّ حكمهم حكم العشيرة.. وسياسته مبنية على الأحكام السلطانية... ومن جديد سيستمر البحث عن مدينة الرسول، لكن الخطاب يكتس طابع الحكمة العملية، وتدخل الفلسفة في بنية الفكر السياسي، وتظهر لأول مرة في تاريخ الفكر العربي مفاهيم سياسية ستلعب دورا هاما في تغيير منحى الفكر السياسي في الإسلام.

٣- إخوان الصفا: جدلية دولة أهل الخير والشر

إن الطغيان الذي مارسته مدينة السُّلطان على العباد، وابتعادها عن منهج الاستقامة والعدل والواجب، جعل المثقف في البلاد الإسلامية ينتفض فكريا من أجل إنتاج خطاب فلسفي يُعمق الوعي السّياسي لدى المسلم، ويدفعه إلى المطالبة بضرورة بناء مدينة فاضلة على منهج دولة المدينة،وعلى سيرة المعلم الأول (النبي).

وكانت حركة إخوان الصفا وخلان الوفاء أول من سجلت حضورها كفلسفة معارضة للحكم، واصطبغ خطابها بالرموز والإشارات، وامتاز نّصها بالتفكير المجرد، وتوسطت في الأخذ بالاجتهاد اللامحدود والتقيد بالمنهج الباطني، كما ركزت على الكتمان والتستر والدعوة للإمام المعصوم عن الخطأ من آل البيت ...

إن المدينـة القائمـة في عهـدهم مدينـة أهـل الشّر، وحكّامَهـا طغـاة ابتعـدوا عـن الشريعة وروحها، وعن الحكمة وأهلها..فوجب عندئذ التفكير في إعداد أهل مدينة الخير التي قد آن زمانها حسب فكر الإخوان: " وقد نرى أنه تناهت دولة أهل الشر، وظهرت قـوتهم وكثـرت أفعـالهم في العـالم في هـذا الزمـان، ولـيس بعـد الزيـادة إلاّ الانحطـاط و النقصان، ولا بد من كائن قريب، وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا"(١).

إن إخوان الصفا ينطلقون من فكرة أن نهاية مدينة أهل الشر قد باتت أكيدة، فلقد بلغت من القوة والاكتمال السَّلبي ما يدعو إلى انقلابها إلى الانحلال والنقصان، وهذه إشارة سياسية إلى قانون الأفول والانحطاط الذي يحكم الدولة. ومن ثمة فما دامت علامة سقوط مدينة الشّر بادية وجب على الإخوان العمل على إعداد الجيل الذي يكون خليفة لها في المكان وليس في الأفكار والنظام، وإلا خلفتها دولة من صلبها.

إن مدينة أهل الخير لا تقوم دون عملية إعداد المواطن الذي يُصطلح عليه في فلسفتهم بالأخ، ومنه تصبح التربية هي حجر الزّاوية في عملية تدشين مدينة أهل الخير والصـفاء، ومفهـوم التربيـة عنـدهم مقـترن بمفهـوم الـتَّطهير الـذاتي،المرتبط بـالمعطى الأخلاقي، فقبل حضور السياسي يجب حضور الأخلاقي: "التربية هي ترويض النفس على الأخلاق"(٢). وتربية الأخ متنوعة ومتعددة، تبدأ بعلوم الرياضة والشرع وتنتهي بالعلوم العقلية والفلسفية، ويُرَتب الإخوان وفق مداركهم العلمية، ولكل أخ مرتبته وفق منزلته العلمية.

والتربية كمشروع تتكل آخر الأمر بوجود جمهرة من العلماء و الحكماء، يعملون على تأسيس المدينة، ونصرة الإمام المنتظر الذي آن أوان نزوله [الانتظار الإيجابي]، والمدينة الفاضلة عندهم لا تبدأ بنزول الإمام بل تبدأ بميثاق العلماء: "واعلم أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء أخيار فضلاء، يجتمعون على رأي واحد، ويتفقون

(١) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، مج ١، ص ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم عهدا وميثاقا ألاّ يتجادلوا و لا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضا، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم فيما يقصدون"(١).

وإخوان الصفا كباقي المفكرين عملوا على إضفاء طابع العضوية علة المدينة، ومماثلة علم السياسة بعلم الطب، بل زادوا على ذلك ربط السياسة بالكون و الفلك :" ويتم التحول من الاجتماع إلى السياسة عن طريق تحليل الدين في المجتمع ومقابلة المراتب الإلهية بالطبقات الاجتماعية،ثم تقابل البدن و المجتمع، علم الطب والعلم المدني، وأخيرا تقابل المجتمع والكون"(٢).

والمدينة الفاضلة عندما تتهيأ لها أسباب القيام، من أركان المدينة الرئيسة كالجيش والأنصار، يظهر الإمام المعصوم ليقودها ويحكمها باعتبارها من خلفاء أصحاب النّاموس، ويمثلون الصنف السادس في فلسفة الإخوان:" والصنف السّادس هم خلفاء صاحب النّاموس في أمته و رؤساء الجماعات والحارسون شريعته على أمته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المانعون لهم أن يسيروا بغير سيرة النّاموس، الحافظون أطراف الملكة، كيلا يخرج خارجي سرّا،أو علانية،فيفسد أحكام الناموس بتمويهه وزوره على قلوب العامة والجهّالة"(٣).

إن غاية الإخوان من تأسيس مدينتهم هي الوصول إلى السّعادة التي يعتقدون أنّه لا يمكن الوصول إليها إلا في كنف الإمام، ولقد شبهوا مدينتهم بجزيرة صاغون (Sagoun) الأسطورية التي ترمز لمدينة أهل الخير.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

(٢) حنفي، حسن،من النقل إلى الإبداع / الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، دار قباء، القاهرة، مصر، ط ١ ،٢٠٠١، ص٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ٣٠٨.

وبالرغم من الطابع الطوباوي لفلسفة إخوان الصفاء إلا أن أفكارهم وجدت الأرضية في شعور المضطهدين، وكانت بمثابة نقطة الرّجاء. لقد وجدت حضورها في فلسفة الفارابي وابن سينا، وتأثرت بها كثير من الحركات السياسية المُعارضة في تلك الحقب من تاريخ الشّهادة الحضارية للمسلمين.

لكن ما يُؤخذ على فلسفة الإخوان طغيان إيديولوجيتهم الشّيعية، وانتحالهم لكثير من الأفكار التي لم تكن متناغمة مع طبيعة الفكر الإسلامي، كتقديس الأعداد والحروف، ترميز الخطاب بإشارات باطنية بعضها لحد السّاعة لم يستطع الباحثون فك رموزه.

٤- الفارابي: مدينة الفيلسوف والمدن الجاهلة

قبل أن يتعرف الفكر الإسلامي المعاصر على كتابات ابن رشد السياسية،كانت مؤلفات الفارابي في المجال السياسي أكثر رواجا وتداولا، وخاصة كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي لحد السّاعة مازال موضوعا للبحث الفلسفي.

فلسفة الفارابي السياسية تقوم في مجملها على المزج بين التّصورات الأفلاطونية والاعتقاد الشّيعي في مجال الإمامة والسّياسة، مع إضفاء النّزعة الغنوصية على الخطاب.

إن فلسفته هي تركيب بين المثال والواقع، بين مقولات العقل ومقتضيات الإيمان، بين الرمز والواقع العيني، بين الثورة والانتظار الإيجابي، بين الدّعوة للإمام المعصوم والفيلسوف الفاضل. ومن جهة أخرى جاء مشروع مدينته الفاضلة في وقت كانت تشهد فيه المعارضة السّياسية أوّج قيمتها، وخاصة المعارضة الشيعية، فحمل المَشْرُوعُ الرَّجَاء بعد اليأس، وأعطى للمضطهدين بارقة أمل في إمكانية بناء مدينة في انتظار الأمام يكون حاكمها على الأقل فيلسوفا.

إن الفارابي ينطلق في تنظيره للمدينة من فلسفة أفلاطون وأرسطو، فالاجتماع ضرورة يمليها الطبع البشري، غير أنه يرى أن الاجتماع بالطبع مُيسر لأهل المدن والحواضر، أما أهل البادية والبراري فهم أبعد عن ذلك: " ولما كان سكان البرية في بيوت الشعر أو الصّوف والخيام والأخبية من كل أمة أجفى و أبعد من أن يتركوا ما قد تمكن بالعادة فيهم نفوسهم أشد انقيادا لتفهم ما تعودوا عليه"(١). كان من الضروري أن يتجه مشروع الفارابي نحو أهل الحواضر والمدن لامتلاكهم القابلية للتمدن والاجتماع الراقي، فالفلسفة منذ نشأتها اقترنت بالمدن والحواضّر.

والاجتماع عند الفارابي يتخذ ثلاثة أنماط متفاوتة، الأولى عظمى: "هي اجتماعات الجماعة كلّها في المعمرة"(٢). الثانية الوسطى: "والوسطى هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة"(٣). والثالثة صغرى: "والصغرى هي اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة"(٤). والاجتماعات الثلاثة هي الاجتماعات الكاملة والمقصودة، والفيلسوف يسعى إلى تأسيسها الواحدة تلو الأخرى، وينبغي أن يبدأ أول الأمر بالصغرى (المدينة) ثم يرتقي إلى الوسطى (الأمة)، وأخيرا يسعى إلى تحقيق العظمى (المدينة العالمية).

يعلق أ.علي عبد الواقي على ذلك : "ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذي ذكره الفارابي وجعله أكمل المجتمعات الكاملة لم يذكره أحد من قبله من فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم كأفلاطون و أرسطو، فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة وتوابعها أو

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تح : محسن مهدي، دار المشرق، بيروت،١٩٧٠، ص١٤٦.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادتها، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥، ص١٣١.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) المصدر والمكان نفسه.

من بعض مدن وتوابعها"[1]. وهذا التميز لدى الفارابي نابع من المبدأ القرآني الذي يحث المؤمنين على تحقيق رسالة الاستخلاف في كل أرجاء الأرض.

والبحث في المدينة الفاضلة عند الفارابي ينطلق من فكرة أن أول ما نفكر فيه هو طبيعة من يدبرون أمور المدينة، لأن السّياسة هي في الأصل علم التدبير، فإذا كان من يدبر أمرها فاضلا فهي كذلك :".. والنّاس الذي يدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون و الأخيار و السعداء، فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة، وإن كانوا أناسا مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة"[2].

إن الفارابي ركز في نظريته السياسية على الرئيس أكثر من تركيزه على أهل المدينة (المواطنون) فلم يُعن بهم كعناية مثلما فعل إخوان الصفا أو حتى أفلاطون، ولعل تماهيه في فكرة الإمام جعلته يُعطي لرئيس المدينة القسط الأوفر من البحث والنظر.

وقبل الخوض في مسائل الرئاسة وصراع المدن، نشير أن الفارابي يرى أن المدينة الفاضلة ممكنة وغير ممتنعة: "بيد أنه يظهر أن الفارابي لا ينظر إلى مدينته و لاينظر إلى رئيسها نظرته إلى أمور غير ممكنة التحقيق،بل يرى أنه من الممكن أن تتحقق هذه المدينة ومن الممكن أن يوجد لها رئيس"[3]. وعلّة الإمكان ترتبط بوجود الرئيس الفاضل الذي ينبغي أن يكون متميزا عن باقي الناس، من منطق أن الرئيس يُعرف من خلال التفاوت الذي أقرته الحكمة الإلهية، وبالتالي فالفارابي منذ البداية يريد أن

---

(١) عبد الواحد،علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب، القاهرة، دون ط،١٩٧٣، ص٢٧.

(٢) الفارابي، السياسة المدنية، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص٨٩.

(٣) عبد الواحد، علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، ص ١٣.

يحسم مسألة الرئيس لكونها جوهر الاختلاف في السياسة، ولعله أراد منذ البداية أن يقطع الطريق على أهل الطموح ممن لا يكتسبون شروط الرئاسة،ولكنهم في أغلب الأحيان يصيرون ملوكا بالمغامرة والمخاطرة.

والتفاوت عند الفارابي هو معيار التفوق، وميزان الحكم، وفيصل التفرقة بين الحكم الفاضل والحكم الجاهل، ذلك أن التفاوت مرتبط بما يلي :

١. التفاوت أمر طبيعي وإلاهي بين الناس.

٢. التفاوت في الطبيعة يؤدي إلى التفاوت في الصنائع.

٣. أن التفاوت هو الذي يشكل مراتب الناس في المدينة ".. والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع لها"(١).

٤. أن الإنسان الذي فاق الجميع في التفرد [العقلي- الجسدي -...] هو الذي يصلح أن يكون ملكا: "..وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء [أفلاطون] وهو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه يوحي إليه، فإن الإنسان إنما يوحي إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة"(٢).

٥. أن الإنسان الذي وصل إلى ذلك الكمال هو الأجدر بتدبير المدينة: "..فيكون الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين ملك السُّنة"(٣).

---

(١) السياسة المدنية، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه،٨٩.

(٣) الفارابي، إحصاء العلوم، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص٩٠.

٦. أن جلب علم السّياسة ضروري لبناء المدينة الفاضلة، ولكن يضع الفارابي شروطا لجلبه، ومنه قدرة الجالب على تفحص أحوال العباد والبلاد، ومعرفة المحاسن والمساوئ، وقد عبر عنها في [رسالة السّياسة]: "إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السّياسة وغيره من العلوم، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرافاتهم، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه، وتناهى إليه منها. وأن يُمعن النظر فيها ويُميِّز بين محاسنها ومساوئها، وبين النافع والضار لهم منها"(١).

٧. ٧. أن من وُجِدَت فيه مؤشرات التفرد ينبغي أن يربى ويُعد ليكون خليفة للحالي:" وبيّن كيف ينبغي أن ينشأ من وجدت فيه تلك الشرائط الطبيعية، وبماذا ينبغي أن يؤدب،حتى يحصل له المهنة الملكية،و يصير ملكا تاما"(٢).

ومنه تبدو مسألة الرئيس محسومة لثلاث أطراف فقط، ولا يجدر بأحد من غيرهم رئاسة المدينة الفاضلة، وهم :

١- **النبي** : لكونه موصول بالوحي مع الله.

٢- **الإمام**: لكونه موصول بالوحي بوسائط اكتسبها من معدنه النُّوراني.

٣- **الفيلسوف**: لكونه موصول بالله عن طريق العقل.

والفارابي يرى أنّه مادام أهل المدينة الفاضلة يحافظون على شروط الرئيس مادامت مدينتهم الفاضلة قائمة ومستمرة : "يبين أن المدينة الفاضلة إنما تدوم فاضلة ولا تستحيل، متى كان ملوكها يتوالون في الأزمان على شرائط واحدة بأعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم، على الأحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم، وأن

---

(١) نقلا: عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٨، ص١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص .ص ٨٤/٨٥.

يكون توليهم من غير انقطاع و لا انفصال،ويعرف كيف ينبغي أن يعمل،حتى لا يدخل تـوالي الملوك انقطـاع،ويبن أيُ الشرائط والأحـوال الطبيعيـة ينبغـي أن تفتقـد في أولاد الملوك وغيرهم،حتى يؤهل بها من يوجد منه الملك بعد الذي هو اليوم ملك"(١).

ونتيجة خشية الفارابي من ضياع المدينة الفاضلة، ينبه الحفظة وحراس المدينة من ضرورة منع أي فرد من الوصول إلى الحكم ما لم يكن من الصنف السابق، وخاصة منع من يُعلم من سلوكهم أنهم ينزعون إلى حكم الجاهلية: "ويبين مع ذلك أن الذين رياستهم جاهلية لا ينبغي أن يكون ملوكا"(٢).

والعلّة في هذا الحرص والتأكيد، أن الفارابي يعتقد مثلما يعتقد أفلاطون(٣) أن المدينة الفاضلة أولى المدن التي نشأت على وجه الأرض، وسميت بمدينة الفطرة، ولكنّها تحولت بفعل الحروب وصراع المصالح إلى مدينة غير فاضلة. وأن المُغالبة هي التي تحدد مصير المدن، فالتاريخ مرتبط بالعصبية: "ثم يَبن المغالبة التي تكون من جهة العصبية والبغضاء والقهر الذي يلحق أهل المدينة من مدينة أخرى"(٤).

والمدينة الفاضلة الغاية من وجودها تُفهم من خلال المطالب والمقاصد التالية:

- تحقيق مدنية الإنسان بالاجتماع مع بني جنسه ونوعه، لحفظ النسل والتعاون على ضرورات العيش،لأنه ثبت أن الإنسان بمفرده عاجز عن ذلك.

- تحقيق مبدأ الاكتفاء الذي يحقق بدورة السعادة الدنيوية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣) يقول أفلاطون: " والمدينة الأولى مدينة الفطرة، مثال البراءة السعيدة ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهي قليلة ترضيها بلا عناء، يقنع أهلها بالشعير والقمح والحنطة والثمار والخمر الخفيفة، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون، ولا يعرفون الفاقة ولا الحرب. " الجمهورية، ص ١٠٠.

(٤) الفارابي، تلخيص النواميس، ص ١٨.

- أن يكون الاجتماع مبني بناء عضويا،والفارابي يقدم فلسفته على أساس التماثل بين الجسد والمدينة، فالسياسة لا تعرف خارج المعرفة الطبية: "وتقاس المدينة والمنزل على البدن عند الفارابي، فالبدن هو الأساس والمدينة والمنزل هي الفرع. البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد ...وكذلك يتألف المنزل والمدينة."[1].

- الارتقاء بالإنسان إلى مصاف الصّفوة بالتّدرب على الفضائل الخلقية والعقلية.

- الاحتكام إلى الشريعة يمنع حدوث التخاصم ويُطهر النُفوس من أمراض النفس.

- البحث عن الإنسان الكامل الذي بوجوده تتحقق رسالة الاستخلاف.

- البحث عن السعادة الحقيقية التي لا تُنال إلا ضمن أكنف المدينة الفاضلة.

- وأخر غاية هي وصول أهل المدينة الفاضلة للاتحاد مع الذّات الإلهية،والفوز بجزيرة السعادة الأبدية (الجنة = الفردوس المفقود).

والفارابي حاول أن يحلل ظاهرة تحوّل المدينة الفاضلة إلى مدن جاهلة من خلال التركيز على وجود خلل في أفراد المدينة، ذلك أن المدينة الفاضلة ينشأ بين أهلها نوع من الناس أشبه ما يكون بالحشائش الضارة، وسماهم النوابت، وهم فئة اكتسبت الفضيلة ولكن نتيجة وعيها الزّائف،أو سيطرة أمراض النّفس عليها، جنحت إلى التّمرد عن آراء أهل المدينة الفاضلة ونموها في المدينة ممكن، وانتشارها في أوساط الحفظة غير ممتنع للارتباط الانحراف بميولات النفس، يعرفهم الفارابي في قوله التالي :

(١) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، ص ٢٥٩.

"..وأما النوابت في المدن الفاضلة فهم أصناف كثيرة منهم صنف متمسكون بالأفعال التي تُنال بها السعادة،غير أنهم ليس يقصدون بما يفعلونه من ذلك السعادة بل شيئا آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو يسار أو غير ذلك"(١).

والنّوابت هم سبب خراب المدينة الفاضلة، وعلّة تحوّلها وتبدلها، وهم على ذلك أصناف مختلفة، وعليه تكون صفة المدينة المتحولة على حسب النّوع الغالب من النّوابت.

ولقد حدد الفارابي النّوابت وأصنافهم في كتابه السّياسة المدنية، وسأورد أصنافهم وفق الترتيب التالي:

١- **النابت القنّاص**: الذي يتقنص الفرص التي يمكنها أن توصله للرئاسة أو اليسار، مستغلا المتجارة بالفضيلة كوسيلة للتغرير بالعباد. ولعله يشير إلى منهم على شاكلة بني العباس، فقبل وصولهم إلى الحكم كانوا قد زعموا أنّهم أئمة الحاضر وأنصار الفضيلة والشريعة،لكن ما إن تمكنوا من البلاد والعباد حتى حولوها إلى حكم الأقلية.

٢- **النابت المتمسكن**: الذي نفسه تميل إلى نماذج المدن الجاهلية، غير أن شرائع المدينة الفاضلة تمنعه من التصريح بها فهو بين هواه وبين الشريعة كالحرباء. وهؤلاء هم أصحاب المصالح.

٣- **النابت المارق**: وهو الذي ينحرف عن مبادئ المدينة الفاضلة دون قصد أو إرادة، لكن سوء في الفهم أو العلم. ويقصد بهم تلك الفئة من العوّام التي تحاول أن تخوض في العلم دون أن يكون لها قدرات.

---

(١) السّياسة المدنية، ص١٢٠.

٤- **النابت المتخيل** : الذي يزيف الأقاويل قاصدا الحق لكن بغير مَحَجَّةِ العقل وإنما الوهم، يزيف كل مرتبة من مراتب الحقيقة.، وهم فئة الشكاك.

٥- **النابت المُتعالم**: هو الذي يميل بنفسه إلى طلب الغلبة في الرأي، فتراه يزيف الحقائق والمراتب لا لشيء إلا ليوهم نفسه وغيره بالغلبة في الرأي، و لا يحب أن يسمع ما يقود إلى السعادة،و يعتبر الإنسان معذور في فهم الظاهر، والأرجح أنّهم فئة الفقهاء.

٦- **النابت العنيد**: هو الذي تميل نفسه إلى العناد،بعدما يتخيل الأشياء على غير حقيقتها، لكونه غير مهيأ على تصورها لعلة في قواه الذهنية، فتراه يصر على ما يتخيل حتى ولو تبين له زيف ما يعتقد، لكن العناد يجعله يتخيل الأشياء تخيلا ناقصا، فتنشأ الرؤية الناقصة عن الشيئ مما ينشأ بالضرورة الوهم. والعناد عند هذا الصنف من النوابت يحقق أحد مطالب النفس الجاهلية ألا وهي نفسية التغلب في الرأي والفهم، ونتيجة عدم امتلاكهم للحجة والبرهان، فتراه يسلك مسلك التشكيك في أراء غيره،الأكثر منه فهما وإدراكا، ينعتهم بالغرور. والوصف ينطبق على فئة أهل علم الكلام.

٧- **النابت المتفرد**: وهو الذي يعتقد أن لكل فرد حقيقة خاصة به، وأن كل فرد ظن ظنا فهو الحق ولو خالف ظنه ظن الناس، ويطلب بضرورة التسليم بصدق ظن كل فرد. وتلك الفئة هي المتصوفة.

٨- **النابت المكذب**: هو الذي يُكذب زعم القائلين بوجود الحقيقة و إمكانية إدراكها من قبل الإنسان، معتقدا أن الحقيقة لا يصل إليها الإنسان وإنما نحن نعتقد في أشباح الحقيقة. وتلك الفئة هي من درست القليل من الفلسفة.

٩- **النابت المُسوف**: هو الذي تملكته أحلام اليقظة،فيعتقد أنه سيصل يوما إلى الحقيقة دون أن يبذل عناء أو كدا، بل يدأب على التسويف، وعندما يبلغ درجة اليأس من الوصول إلى الحقيقة يسلك سلوك المشكك في ما يعلم الناس، ويتهم من يعلمون أنهم يريدون بذلك المنازل والمراتب، وبالتالي ينساقون وراء أهواء أهل المدن الجاهلية.

والنابت المُسوف يجنح إلى اللعب واللذة، منتظرا الموت ليريحه كما يعتقد من الدنيا، وكأن الموت عنده هو الحقيقة الواحدة فقط.

وإذا كان النوابت هم سر تحويل المدينة الفاضلة (مدينة الفطرة) إلى مدن غير فاضلة، فإن الفارابي قسَّم المدن غير الفاضلة حسب ما يعكسه الواقع. وتقسيمه متميز عن تقسيم أفلاطون وإن وافقه في بعض النماذج.

ا- المدينة الجاهلة

تحوّلت بفعل النوابت من رحم المدينة الفاضلة، وهي ليست على مستوى واحد من الجهالة والنوع، "..وأما أهل الجاهلية، فإنّهم مدنيون، ومدنهم واجتماعاتهم على أنماط كثيرة"(١).

١-١- المدينة الضَّرورية[الحاجة] هي أقرب المدن إلى طبيعة الإنسان من حيث بحثه على أسباب العيش، وتتميز ب: "الاجتماع الضروري هو الذي به يكون التّعاون على اكتساب ما هو ضروري، في قوام الأبدان وإحرازه،ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة كالفلاحة،الرعاية، والصيد، واللصوصية"(٢). ولا يمكن أن تكون على تلك الصفة إلا إذا كانت صفة الحاكم تمتاز بما يلي :

---

(١) السياسة المدنية، (طبعة تونس م . س)، ص٧٨.
(٢) المصدر والمكان نفسه.

أ-يرأسها من هو أجودهم بديهة على الاحتيال، وأقدرهم على تدبير الضروري للمعاش.

ب-الاعتماد على الصنائع المختلفة، أو على صناعة واحدة غالبا ما تكون الفلاحة.

١-٢- مدينة النّذالة :التي يؤسسها النّوابت :"اجتماع أهل النذالة، هو الذي به يكون يتعاون على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات،وما قام مقامها من الدرهم والدينار، وجمعها فوق مقدار الحاجة إليها،لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان،وذلك إما من جميع وجوه المكاسب، وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد"(١).

١- الرئيس من هو أقدر الناس على جلب المال وتحصيل اليسار.

٢- الاعتماد على التجارة والعاملات.

١-٣ - مدينة الخسة : ثالث مدينة في التعفن، وأبعدها عن الأخلاق، ومنطق الشريعة السّمحاء: "..ومدينة الخِسة والاجتماع الخسيس، هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس،أو باللذة من المتخيل،من اللعب والهزل، أو هما جميعا،وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح، واختيار الألذ من هذه طلبا للذة، لا طلبا لقوام البدن، ولا ما ينفع البدن بوجه، بل ما يلّذ منه فقط، وكذلك من اللعب والهزل"(٢).

والغريب في الأمر أنّها تُعتبر في نظر المدن الجاهلة نموذج السعادة، فهي عندهم محسودة وتغبطها المدن الخمسة لكونها في نظرهم سعيدة بما لها من ملذات حسية. امّا

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٠.

رئيسها فهو من يستطيع توفير أكبر عدد ممكن من اللذات الحسية لأكبر من أهل مدينته.

١-٤- المدينة الكرامية : أكثر المدن انتشارا في عهد الفارابي من خلال الدراسة التاريخية،خاصة أن وصفها يتجانب و حال دولة بني حمدان، وهذه المدينة يكون أجتماعها على : " واجتماع الكرامة،هو الذي يتعاونون على أن يحصلوا و أن يكرموا بالقول والفعل، وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخرى، أو أن يكرم بعضهم بعضا،وكرامة بعضهم على بعض إما على التساوى، وإما على التفاضل"[1]. ويكون رئيسهم بضرورة الحال من:

١-من يستطيع تحديد مواطن الكرامة: التغلب والانتصار، اللذات، الحسب، النسب.

٢- يكون الرئيس من كان أكثرهم كرامة من حيث التفاضل، وفاقهم في الصفات المُكرم بها حتى يمتنع عنهم التساوي معه فيها.

١-٥- مدينة التغلب: وتنطبق على أغلب المدن لتي هي أقرب إلى حياة أهل البدو من حياة أهل الحضر، ولعل المقصود بها من كانت على شاكلة دولة بني أمية :"..وأما مدينة التغلب واجتماع التغلب، فهم الذين به يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة، وإنما يكونون كذلك إذا عمّهم جميعا محبة الغلبة"[2]. ومواطن الغلبة عندهم تتحد في المجالات التالية :

١-الغلبة على الدم والروح/الحرب.

٢-الغلبة على المال و النفس/الاستعباد.

---

(١) المصدر والمكان نفسه .

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

٢- القهر بالمخاتلة. والقهر بالمصالبة.

ويكون الرئيس منهم من كان أقواهم مصالبة ومخاتلة ومجالدة، وكان صحيح البدن،شجاع القلب، كثير العتاد. وسياسته تقوم على أن تكون المُغالبة بينهم إلا في الخيرات والأراء، أما المال والروع والمتاع فلا بد أن يصرفهم عن المغالبة لحاجة بعضهم البعض.

١-٦- المدينة الجماعية: المدينة التي تقدس الحرية، ووجودها في العالم الإسلامي لم يكن مذكورا، بل هي ممن ذكرهم أفلاطون من المدن الناقصة: "..أما المدينة الجماعية، [الوحيدة التي لم يتبع ذكرها باجتماع] فهي التي كل واحد من أهلها مطلق مخلي لنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلا،ويكون أهلها أحرارا يعملون ما شاءوا، ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم"(١).

ويعتقد الفارابي نفس الرأي الذي نعتها به أفلاطون، فهي تؤدي إلى:

انتشار الفساد والرذائل الخلقية، مع كثرة الطوائف. وتصبح الرئاسة لا تخضع لضوابط.

وبما أن الرئيس هو الذي يحفظ حرية الأفراد، سينتج عنه تسلط الجمهور عليه.وأحسن ما فيها أن المواطنة للجميع.كما يكثر بها الشعراء والحكماء نتيجة حرية التعبير.

٣- المدينة الضالة

والدول الضالة حسب الوصف والذكر، أنّها أمم الجوار، وطبيعة اجتماعها يجعلها من المدن المغضوب عليها: "..أما المدن الضالة، فهي التي حوكيت لهم أمور أخرى غير

---

(١) السياسة المدنية (طبعة الهلال م.س)، ص ١١٤.

هاته التي ذكرناها، ونسبت لهم السعادة،غير التي هي في الحقيقة سعادة، وحوكيت لهم سعادة أخرى غيرها، ورسمت لهم أفعال وآراء لا تنال بشيء منها السعادة بالحقيقة"(١).

٤-المدينة الفاسقة

وهي مدينة قريبة من حيث التّصورات المدينة الفاضلة،لكن سلوكها غير مطابق لآرائها، وأهلها مرتدون "..وأما المدن الفاسقة فهي التي اعتقد أهلها المبادئ وتصورها، وتخيلوا السعادة واعتقدوها، وأرشدوا الأفعال التي ينالون بها السعادة وعرفوها واعتقدوها، غير أنهم لم يتمسكوا بشيء من تلك الأفعال ولكن مالوا بهواهم وإرادتهم بشيء من أغراض أهل الجاهلية، إما منزلة أو كرامة، أو غير ذلك، وجعلوا أفعالهم كلها وقواهم مسددة نحوها"(٢). وهي تشترك مع المدينة الفاضلة فقط في الآراء والمعتقدات، وتخالفها في الأفعال والكمالات.

وبعد هذا التقسيم يتضح أن الفارابي كان يمارس النقد السياسي من خلال الحديث عن أنواع المدن الموجودة في عصره،وأن هذا النقد يوضح التشرذم السياسي الذي بلغته الأمة السياسية في عهد الفارابي، كما أن اللجوء إلى مدينة الوحي يعكس نية البحث عن مجتمع متماسك يقول: "تمسك الإسلام والمسيحية كلاهما بمثال المجتمع الجامع المبني على الإيمان بدين موحى به تعود جذوره إلى تراث النبوة اليهودي. ومثال الشمولية الجامعة وجد تكملته في واقعية التشرذم السياسي المحلي"(٣).

وآخر ما يمكن الإشارة إليه أن المدينة الفاضلة عند الفارابي لا تقوم فقط على الفلسفة والنظر، بل ينبغي أن يُستفاد من كل العلوم، وخاصة الفقه وعلم الكلام،

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٠ .
(٢) السياسة المدنية، ص ٩٧.
(٣) حنّا ميخائيل، ص١٣٥.

فضرورة الفقه تتجلى في علاقته بالأفعال: "..والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن، فلذلك يكون علم الفقه في جزئين : جزء في الآراء، وجزء في الأفعال"(١).

أمّا أهمية علم الكلام فتُعرف من خلال "..وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل،وهذا ينقسم جزئين أيضا: جزء في الآراء،وجزء في الأفعال"(٢).

ويُنبه الفارابي أنّه حتى في حالة وصول الإنسان إلى الكمال فإن منزلته تبقى مقارنة مع مراتب الأئمة والأنبياء مرتبة الصبيان والأحداث :"..فإن الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية،فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي والحدث والغمر عند الإنسان الكامل"(٣). ولعل الفارابي يريد أن يُذكر الفرد بأنه لن يبلغ مرتبة الأئمة و لا لأنبياء، وبالتالي فعليه دوما أن يبقى في اتصال مع العقول النيّرة والأطياف الروحانية، لأن الله قدر ذلك في اللوح المحفوظ وكمال الإنسان موثوق بكمال الجماعة، وكمال الجماعة عند الفارابي يتوقف على ثلاث مسائل: الخَلق الطبيعي، الشيمة الطبيعية، اللسان، يقول: "والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق، تنقسم أمما، والأمة تتميز عن الأمة [يعني أخرى] بشيئين طبيعيين: بالخَلق الطبيعية والشّيم الطبيعية، وشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية، وهو اللسان،أعني اللغة التي تكون بها العبارة"(٤).

---

(١) إحصاء العلوم، ص٨٦.

(٢) المصدر والمكان نفسه .

(٣) إحصاء العلوم، ص٨٨.

(٤) الفارابي، أبو نصر، كتاب السّياسة المدنية، سراس للنشر، تونس، دون ط، ١٩٩٤، ص ص ٥٥/٥٦.

ومن خلال فلسفة الفارابي ندرك أن أفلاطون لم يكن إلا الرمز الذي يختفي وراءه القول السياسي الشّيعي، وأن مدينة الفارابي هي مدينة أهل الانتظار والأئمة الأخيار على حسب اعتقاده. المنحى نفسه حاول ابن سينا أن يقدمه من خلال رسالة الطير رسالة الريوطيقا.

غير أن ابن سينا وإن نادى بالمدينة الجماعية فرؤيته تختلف عن الفارابي من حيث المنطلقات الفكرية، فهو يرى شرعية النبي في الحكم ويقر أن خليفة النبي يمكن أن يكون بطريقتين، إما أن يوصى به، أو أن يُنتخب انتخابا، ولكن الوصاية عنده أصوب. وبالتالي يجوز لغير الإمام أن يكون حاكما شريطة أن يكون حسن التدبير، مستقلا بالسياسة،أصيل العقل، رفيع الأخلاق من شجاعة وعفة و غيرها(١).

ويركز ابن سينا على التفاوت الطبيعي، ويراه أمرا معقولا لكي تستمر الحياة،فالتساوي في الصفات بين البشر يجعل الحياة ممتنعة، يقول سعديف :" يقوم المذهب السياسي السينوي على القول بالتفاوت الطبيعي بين الناس، الذي يرده إلى نفس الموضوعة حول نزوع الكل نحو الوجود"(٢).

والسياسة عند ابن سينا أمر عملي، يتوجب أول الأمر أن يسوس الإنسان نفسه عن طريق التربية والنقد الذّاتي، ثم أن يركن إلى الأخلاق كإطار عملي يضع الفضائل الأربعة ضمن المكن الإنساني، بعدها يمكن أن يعيش الإنسان ضمن جماعة سياسية،وتبدأ رحلة البحث عن السعادة. فالإنسان عنده: "المعتنى بأمر نفسه، المحب لمعرفة الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها نفسه فيكون قد وفى إنسانيته حقا من الكمال.. وتكميل قوته النظرية بالعلوم، وتكميل قوته العملية بالفضائل، والعدالة المنسوبة لكل فضيلة"(٣).

---

(١) سعديف، أرثور، ابن سينا، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت،١٩٨٧ ، ص٢٧٣.
(٢) المرجع والمكان نفسه.
(٣) ابن سينا، رسالة في علم الأخلاق، ص٤١.

ومن الأمور التي ركز عليها ابن سينا في مشروعه السياسي ضرورة حضور الأسرة كجماعة منظمة تنظيما كاملا، وحاول أن يجعل المرأة أكثر حرية وتواجدا مما هي عليه في المجتمعات الإسلامية آنذاك، حيث اعتبرها شريكا وليس مجرد أنثى.غير أن الذكر والأنثى من حيث علاقته بالسلطة يجب أن يكون في الطوع، فالإنسان منقاد في المدينة إلى ما يريده الحاكم : " السياسة عند ابن سينا تعني أن يبقى الآخر في الطوع،الزوج والولد، والخادم، أي الوصاية والرقابة. وهو تصور ديني، العناية والربوبية. الإنسان عبد الله وعبد لأخيه الإنسان في آن واحد ما دامت العبودية بنية نفسية لعلاقة الأنا والآخر"(١).

وتصبح الرؤية السياسية عند ابن سينا مجرد وصايا، أو كما قال أ.حسن حنفي مجرد إرشادات ومواعظ، تبتعد عن ما هو علمي وتقترب مما هو ديني: "وكلها إرشادات ونصائح ومواعظ أكثر منها علما. إذ يتحول الاجتماع إلى أخلاق، والأخلاق إلى تربية، ولا يعتمد ابن سينا على تنظير الموروث و لا تمثل الوافد"(٢).

إن آخر ما نختم، هو كون ابن سينا في المجال الفكر السياسي لم يضف شيئا جديدا إلى الفلسفة الإسلامية، ويُعد الفارابي أكثر إبداعا منه خاصة وهو يقدم مشروعه ضمن ما يقتضيه الموروث و يحمله الوافد.

٥- من مدينة الجماعة إلى مدينة الفرد

إذا كانت الفلسفة السّياسية في المشرق، قد أعطت للسياسة بعدا فلسفيا، تداخلت فيه الفلسفة اليونانية وبقايا الغنوصية الفارسية، فإن الفلسفة السّياسية في الغرب الإسلامي شهدت حضورا لبعض المساهمات الشخصية، التي تلعب فيها

---

(١) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، ص ٢٩٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

التجربة الشخصية دورا بارزا، ولعله ما أضفى على تلك المساءلات الفلسفية طابع الإبداع و التأصيل.

فابن باجة أبو بكر بن الصائغ، في مشروعه السياسي يناقض مشروع المدن الفاضلة الجماعية، ويرى أنّها غير فاضلة رغم سعيها للفضيلة، لأن علّة امتناع ظهورها يعود إلى الجماعة البشرية، فالفساد ينشأ ضمن الجماعة، وأن الفرد لن ينال السعادة الحقيقية إلا في عالمه الفردي، ومنه فابن باجة يُنظر لمدينة الفرد، المتوحد في فكره، المغترب في ملوكته، المتميز بسلوكه. وتوديعه لعالم الجماعة نستشفه من خلال رسالة الوداع، التي من خلال رموزها نستقرأ تجليات انبثاق خطاب التوحد والتفرد.

كما أن باجة يرمز من خلال رسائله إلى حالة القلق والمعاناة التي بدأت تسري في كيان الأمة الإسلامية، نتيجة ظاهرة التشرذم السياسي، وكثرة الدويلات، وبالتالي فهو يمثل ولادة متأزمة للفلسفة السياسية : " يمثل ابن باجة بالفعل ولادة متأزمة للفلسفة السياسية في الغرب الإسلامي، إذ أنه وإن مثل الفارابي بالنسبة إليه المرجع الفلسفي الأساسي إلى جانب أرسطو دون شك،فإنه مثل منطلق ابتعاد عن الفكر السياسي الهيليني الإسلامي سيجذره ابن طفيل في حي ابن يقظان"(١).

ومدينة الفرد عند ابن باجة تتأسس على فكرة الاغتراب، فالسعيد هو من يباشر الغربة في مجتمع سياسيي غير فاضل. إن فلسفة العزلة ومنطق التّوحد قد يبدو من الوجهة التاريخية محاولة تكرار التجربة زرادتشية، لكن ابن باجة يمكن أن يتفق معها في الانطلاقة لكنه لا يتفق معها في الخاتمة النظرية.

فالمتّوحد أيقن أن سعادته تُكتسب خارج الجماعة، وأن مدينته الحقيقية تكمن في عالمه الصغير(الذّات). إن التّجربة السِّياسية التي مر بها ابن باجة في المغرب

---

(١) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨، ص ٢١.

والأندلس جعلته يكفر بكل أشكال الحكم الجماعي، إن المدينة السياسية هي مجرد وكر للدسائس والمكائد، وان المتفلسف الحقيقي ينبغي أن يرحل إلى العالم الذي خلق له عالم الذّات والتوحد.

إن الاجتماع ضرورة سياسية، لكن ليس ضرورة فلسفية، إن ابن باجة ينتقد الفارابي، ويناقضه حتى في توظيف بعض المصطلحات، فالنّابت عنده هو المتوحد الخير لا كما يعتقد الفارابي،فالجماعة هي الشوك والنابت هو الوردة التي تعيش بينهم، إن المدينة الفردية عند ابن باجة تتأسس على النابت الذي همه في الحياة الوصول إلى إدراك الله كمطلق دون أن يحتاج في عملية الوصال إلى جماعة الناس. كما خالف الفارابي في تقسيم المدن المضادة للفضيلة، فهو يقسمها على أساس قوى النفس والطبيعة.

ومشروع مدينة الفرد تجلى بعد ابن باجة في خطاب ابن طفيل (تلميذه)من خلال روايته الفلسفية حي ابن يقظان، فابن طفيل يريد من خلالها تأكيد ما وصل إليه أستاذه ابن الصائغ من كون المعرفة تتم بالّذوق، ومن ناحية أخرى انتقد من خلالها الفارابي وفلسفته السياسية : " وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر،فأكثرها في المنطق، وماورد منها في في الفلسفة،فهي كثيرة الشكوك ...فقد أثبت في كتابه (المدينة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، ثم صرح في (السياسة المدنية)بأنها متّحلة وسائرة إلى عدم ...فهذا قد ايأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم"(١).

يحاول ابن طفيل أن يؤكد فكرة مقدرة الإنسان الوصول إلى السعادة من غير معاشرة والتزام الجماعة، فحي بن يقظان بعيدا عن الجماعة والمدينة يستطيع أن يترقى في مدارك المعرفة، ومدارج النفس، ليصل آخر الأمر إلى لحظة المعراج، فيدرك

---

(١) ابن الطفيل، حي ابن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط ٢، ١٩٩٤، ص.ص ١٤/١٥.

الله والحق، ويكتشف مكمن السعادة: "وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة،والدّوام يزيد فيه طولا بعد مدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء"(١). إن هذا الارتقاء وصل إليه حي ابن يقظان دون أن يحتاج إلى إنسي واحد أو إلى اللغة التي اشترطها الفارابي كعامل ثالث في عملية كمال الجماعة.

بل يذهب ابن طفيل في آخر الرواية إلى البرهنة على انتصار فلسفة التّوحد من خلال شخصية آسال (الباطن)، الذي يفر إلى الجزيرة نفسها بعد أن يعلن مفارقته لسلامان (الظاهر) الذي صادقة في جزيرة الملة الصحيحة (أمة الإسلام)، وعند التقائه مع حي ابن يقظان يجد أن الرجل رغم انعزاله عن العالم المتمدن قد أدرك بنفسه ما لم يدركه آسال داخل المنظومة، ويتحول حي ابن يقظان إلى أستاذ وحكيم، خاصة بعد أن تعلم اللغة من أسال، ولكن اللغة تفيد في عملية الاتصال فقط، لأن ابن الطفيل جعل التفكير يتم بدون لغة وضعية.

ولكي يبرهن ابن طفيل امتناع صلاح حال المدن والجماعات البشرية، يقود بطله إلى المغامرة الاجتماعية من خلال محاولة السفر إلى المدن وإصلاح أهلها،لكن حي ابن يقظان يقر الرجوع إلى جزيرته مع آسال بعدما ما اكتشف امتناع صلاحهم: " فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم"(٢).

ورغم أن قصة حي ابن يقظان تدخل في بنيتها الفكرية عدّة روافد فكرية(٣)، فهي تحاول أن تُعبر عن رؤية مرتبطة بالتجربة الشخصية، وتعكس من خلال متونها ما وصل إليه المجتمع الإسلامي من تدهور سياسي.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣) ثبت تاريخيا،أن قصة حي ابن يقظان تناولها كثير من المفكرين قبل وبعد ابن طفيل، فلابن سينا رسالة وجيزة (حي ابن يقظان)وهناك أخرى لكبرى زادّه. مع العلم أن =

لكن هل يبقى الفكر السياسي متهافتا ؟؟ وهل قدم العقل السياسيى الإسلامي استقالته بعد هذا التوجه الجديد لإحياء الفردانية؟؟

إن هذا السؤال بالذّات هو الذي كان وراء هذه الدراسة، فكثير من الدّراسات الخاصة بالفلسفة السياسية تجعل الفارابي معلمها الأخير من حيث الحضور الفلسفي، وابن طفيل خاتمتها من حيث الاغتراب الصوفي، وابن خلدون موصدها من حيث علم العمران البشري. ولكن بعد أن تم التعرف مؤخرا على شرح ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون. يحتاج الفكر الإسلامي مراجعة أحكامه، فابن رشد من خلال كتابه الضروري في السياسة يرفض استقالة العقل السياسي كما يقول الجابري : " لقد قطع مع أفلاطون رافضا استقالة العقل، مؤكدا ما سبق أن أكده في وسط الكتاب[يقصد الضروري في السياسة] من إمكانية قيام مدينة فاضلة دولة الحاكم العادل"[(١)].

فهل سيحاول ابن رشد أن يعيد مدينة الجماعة فلسفيا ؟؟.وما مدى قوة هاجس السؤال السياسي عنده ؟؟

=رسالة ابن طفيل هي الأمتن و الأرصن. والقصة لها أصول توراتية (قصة موسى: التابوت واليم) وأصول رومانية في أسطورة رميوس ورميلوس، والتي تتجلى عند ابن طفيل في بداية القصة (الملك - الملكة - التابوت - الذئبة التي ترضع الطفلين)مع وجود نفحات صوفية في مسائل الحق والحقيقة،التجربة والكشف، والبعد الذاتي في عملية المعرفة.

(١) مأخوذة من مقدمة أ. الجابري، لكتاب الضروري في السياسة، ص٥٥.



الفصل الثاني

المبحث الأول

ابن رشد ومحنة السؤال السياسي

ورد في الكتب السماوية المقولة التالية: " في البدء كانت الكلمة". ومن وحي تلك الكلمة وجدت كل الأشياء والموجودات بفعل "كن". لم يكن هناك موجود سوى من لا يحتاج إلا وجوب أو وجود. أي غير الله الذي لا يحده زمان أو مكان، ولا يحتاج في وجوده إلى من يوجده، فكان هو الأول والآخر، هو المبدع والمعيد..، أما في منطق الفلاسفة وردت المقولة التالية: "في البدء كان السؤال". إن السؤال هو الذي أعطى للكلمة السابقة مدلولا وفعلا ووجودا. لقد كان الخلق بسؤال، والوجود بسؤال، والمصير بسؤال..إن السؤال نقطة بداية الفكر الإنساني، ذلك أن أخوات لماذا: ما، كيف، بما، لما، أين، متى، من، ثم هل.. تفعل فعلها الرهيب في الذات الإنسانية التي تريد فهم الظواهر واستقصاء الحقيقة الكامنة خلف ظواهر الأشياء، إن ميلاد السؤال في شعور الذات العارفة أروع في كثير من الأحيان من الوصول إلى ما نسميه نسبيا الحقيقة.

١- السؤال: بداية البدايات

إن السؤال يضع الذات في وضع المعاناة والمكابدة التي لا تنتهي إلا بانبلاج ملامح الحقيقة عن طريق الكشف الحدسي أو التأمل العقلي، وإما الاعتقاد بالعجز ثم الإعلان عن استكانة العقل.

وإذا كان المظهر الثاني لمعاناة السؤال ينم عن انتحار فكري يقوم به العقل عندما يعجز عن اختبار عوارض الحقيقة، ومعرفة ما ينبغي على العاقل معرفته لكونه يمتلك عقلا أوجب وجوده واجب الوجود أن يكون للتأمل والنظر ومعرفة قوانين الطبيعة، وهتك بعض أسرار الغيب المحجوبة في العوالم الإلهية..وانتحار العقل إنما

يكون بالركون إلى اللأدرية كمبدأ يبرر به الجهل، أو التشكيك في ما يعلم الحكماء والعلماء.

إن المظهر الأول ينم عن انتصار الذات الإنسانية في الاستفادة من محنة السؤال، ومغازلة الحقيقة بغية التقرُّب من كنهها.

إن علاقة الذات بالمعرفة كعلاقة الذكر بالأنثى، فنحن نعلم بالتجربة والمشاهدة والطبع معا، أن ذكور الحيوانات لن تظفر بإناث نوعها وجنسها إلا بعد معاناة ومكابدة، وملاحقة ومغازلة، ونعلم كذلك أن الأنثى بجبلتها تتمنع وتمتنع، أو كما قال بن سينا في وصفه للنفس وقد شبهها بالورقاء وهي أنثى طائر الحمام:

هبطت إليك من المحل الأرفــع * ورقاء ذات تعـــــزز وتمنــع

وكل تمنع وتعزز إلا ويتبعه وعد كاذب بالوصال، وما إن يقترب حتى تعاود الفرار والهروب، فأما الذكر ضعيف الهمة سرعان ما تسري في أوصاله ترانيم اليأس والخور، فيتركها باحثا عن أنثى أخرى.أما العنيد فيلاحقها ملاحقة دؤوب حتى تظعن آخر الأمر له، فيلقحها ملاقحة شرسة.

إن الحقيقة كالأنثى لا يظفر بها إلا العقل الصبور الفعال الذي يكتنفه الفضول فيدفعه دفعا إلى معرفة كنه الأشياء التي أثارت فضوله وحيرته.

إن السؤال محنة ملازمة للتأمل، تجعل العقل يعيش حالة من الهوس المعرفي لا نظير لها، يشقى ذو العقل في بلوتها لكنها تنتهي بالنعيم الذي تستشعره الذات عندما تجعل السؤال يعود من حيث بدأ يطرق أمرا جديدا ويترك آخرا كان مطروقا. إن السؤال يدفع إلى الجنون كما جاء في متون الأدبيات، ولعل الجنون ما هو إلا مظهر من مظاهر محنة السؤال.

إن الإنسان يشعر بالسعادة عندما يجد إجابة عن سؤال ظل يؤرقه، كما أن السعادة ترتبط في أغلب الأحيان بانفراج الأزمة وزوال المحنة.

إن التاريخ لم يبدأ حين بدأ الصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان مذ قال هذا لي كما يعتقد كارل ماركس، بل التاريخ بدأ عندما طرح العقل على نفسه أول سؤال. ونهاية التاريخ ليس كما قال هيجل تحدث عندما يتحد العقل مع المطلق، بل نهاية التاريخ ستكون عندما يفقد السؤال جوهر السؤال.

فلا الصراع ولا التدافع أو المدافعة، ولا التحدي والاستجابة، ولا قانون الأحوال الثلاث، يستطيع أن يحرك التاريخ أو يصنع البداية أو النهاية.

في متون الأساطير الشرقية، كان الخلق من وحي السؤال، وفي متون النصوص الدينية كانت الخطيئة من وحي السؤال، وفي النصوص الفلسفة الأفلاطونية كان الهبوط أو ما يعرف بسقوط الأجنحة من وحي السؤال.

وفي القرآن كان الصراع بين الخير والشر، بين الإنسان والشيطان، وهبوط آدم من الجنة إلى الأرض من وحي السؤال.

والنص الديني بالرغم من لاهوتيته خاصة في اليهودية والمسيحية، لا يفصح عن قاعدة فلسفية، فالسؤال دوما مرتبط بوعي السؤال، والسؤال المرتبط بالنزوع النفسي لا يخرج عن سؤال المحنة وغالبا ما يقود إلى التجربة السلبية، فهو خال من الملاحقة والملاقحة، ولا يهمه من السؤال إلا الوقوف عند معالم الحقيقة الباهتة، وتلك هي طبيعة النوابت في كل عصر كما حلل شأنهم كل من الجاحظ والفارابي.

إن النابت استحق صفة النابت لكونه وقف عند حدود السؤال، ولم يربط السؤال بأنطولوجيا الذات، أو لم يدفع الذات إلى كشف قلق السؤال.

إن محنة السؤال تأتي عكس وضعية سؤال المحنة، فالثانية مقتصرة على بعد واحد يتعلق بوعي وضع يستدعي إيجاد جواب ما، في حين محنة السؤال تترجم وعي السؤال في الأبعاد الأربعة التالية: الأنطولوجي- الإبستيمولوجي- الأكسيولوجي- الميتافزيقي.

وهذا يعني أن السؤال لا يصبح حالة فردية، أو قلقا ذاتيا بل يصبح يمثل محنة وغاية للجميع، ويقود إلى التجربة الإيجابية، فمحنة السؤال تخلق وعي تجاوز المحنة، في المقابل سؤال المحنة يخلق نزوع الفرد إلى دفع المحنة ولو بالوهم.

٢- إبن رشد: محنة السؤال والمكان

إن ابن رشد عايش عدة محن من فيض الأسئلة المتعلقة بأنطولوجية الذات والميتافيزيقا، أسئلة المصير والمدينة، الشريعة والفلسفة، السلف والخلف، المجتهد والمقلد، الخير والشر...

وحتى اختيار ابن رشد لأفلاطون لم يكن سوى من نتائج محنة السؤال، لما أفلاطون ؟؟ ولما لا يكون أرسطو ؟؟ خاصة أن ابن رشد له مقام صحبة مع أرسطو، وعلاقة حميمية مع نصوصه ؟؟ هل اختيار أفلاطون كان حالة نشاز رشدي، أم أن اختياره كان طبيعيا ؟؟

وهل نتفق مع الحكم التالي؟؟: "..ذلك انطلاقا من فكرة أصبحت الآن موضوع إجماع الباحثين في الرشديات مفادها أن تلخيص سياسة أفلاطون لابن رشد لا يعد نشازا ضمن المتن بل يجد فيه مكانه الطبيعي[(١)]".

وموضوع البحث سيُحصر في محنة السؤال السياسي، الذي أوصل ابن رشد إلى المحنة الاجتماعية والسياسية ثم النكبة.

لم تكن الأندلس إلا مجموعة من الممالك والدويلات المتنازعة على السلطة، وبالتالي لم تكن هناك مدينة نموذجية للسياسة المدنية الراشدة، التي تجعل من التدبير فلسفة ومنهجا، ومن الحكمة غاية ومعلما، وتنسج علاقة بين الحاكم والمحكوم كعلاقة الحرف بالكلمة، والكلمة بالجملة، والجملة بالفقرة، والفقرة بالمتن الكلي.

---

(١) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨، ص١٧.

إن السياسة المدنية الأندلسية أصبحت مجرد ممارسة ضالة (جاهلة)، تفرز الحاكم المستبد الطاغي، الذي يغتال العقل ويشجب الحرية.

إنَّ السؤال المحنة قيض مضاجع إخوان الصفا وخلان الوفا، فأتت رسائلهم السبع تباعا تترجم فلسفة المحنة وتعطي السؤال أبعادا متاعلية عن الزمان والمكان، لم يكن السؤال المحرك والمُمحن سوى ذلك السؤال الذي تردد منذ القدم: هل يمكن أن نؤسس لدولة الخير؟؟.. إذن فهو عينه السؤال السياسي الممتد في اللاشعور الفردي.. إنه نفسه ذلك الشعور الحالم المتولد من سحرية المستقبل الأفضل.

ونفس المنحى نجده عند أبي نصر الفارابي وابن باجة وابن طفيل، فالسؤال السياسي يبقى دائما يداعب الفكر البشري ويربكه من جانب آخر، ويزرع بعد كل بعد كل مداعبة جملة من المحن والمعانات تقود الفيلسوف إلى الهروب كما فعل ابن باجة، أو التستر كما هو الحال عند إخوان الصفا، أو إلى المجابهة والتصدي مثل محاولة ابن رشد.

٣- ابن رشد: السؤال السياسي محنة إجتماعية

لم يكن التهافت مقتصرا على الفلسفة وحدها، بل التهافت مس العلوم المدنية والعملية، وشمل العمران والصنائع، وأصبح تهافت المدن ظاهرة اجتماعية في بلاد الأندلس.

لقد بات معروفا لدى المثقف في تلك الحقبة من الزّمن أنه كلما برقت في أفق الأندلس معالم دولة نموذجية إلا وارتسمت معالم أفولها وانحطاطها، وبلغة الفارابي تحولها وتبدلها. إن ظاهرة تهافت المدن الإسلامية كان مما لاشك فيه يحيل العقل إلى فيض من الأسئلة، ترسم في غالبتها حرقة السؤال وهشاشة النموذج. إن ابن رشد أدرك خطورة خطاب أبي حامد الغزّالي في تهافت الفلاسفة فحاول معالجته بإنتاج خطاب مماثل تمثل في "تهافت التهافت"، وقد استطاع إلى حد بعيد أن يؤخر تهافت الفلسفة.

أما ظاهرة تهافت المدن الإسلامية فحاول أن يعالجها بالضروري في السياسة، ولكن الظرف التاريخي لم يكن في صالحه لأن محنة السؤال السياسي انتهت بالنكبة.

وابن خلدون في المقدمة حاول أن يعالج مشكلة تهافت الدول والمدن من خلال معرفة القوانين والعلل التي تحكم الدولة في ميلادها وانحطاطها، ثم إعطاء ما يضمن قوة الدولة وتطور العمران، لكن جاء الكتاب في عصر دخل فيه العقل مرحلة البيات الحضاري.

إن ابن رشد وابن خلدون فيما بعد، انطلقا من نفس السؤال التالي تقريبا:

- لما تتهافت المدن والدول؟

إنه سؤال ذو أبعاد، وبالتالي سؤال مؤرق، ومفتوح على جملة من الافتراضات، قد يبدو بعضها ساذجا لأول مرة غير أن النظر في كل فرضية يترجم وجود لحظة تأمل فريدة من نوعها ضمن شتات المعرفة المتلاحق.

إن جملة الافتراضات المُحايثة لسؤال التّهافت يمكن حصرها فيما يلي:

- هل التهافت يعود إلى طبيعة المدينة؟. أم إلى طبيعة النظام؟

-هل يعود إلى الفرد؟.أم يعود إلى الجماعة؟

-هل يعود إلى حتمية تاريخية؟. أم إلى حتمية معرفية؟

-هل يعود إلى انفصال الحكمة عن الشرع؟. أم إلى عدم اتصال الشرع بالحكمة؟.....

وكما يقال في لحظات التأمل يولد السؤال، ومن وحي العبارة الأنفة تصبح فرضيات سؤال البداية لما التهافت أول خطوة في محنة السؤال الفلسفي، ذلك أن كل فرض يقود إلى التأمل المرتبط بقصدية التحليل والتركيب ونية الاستنتاج والاستنباط.

وسؤال البدء ليس كسؤال التأمل، ذلك أن سؤال البدء يقوم على لحظات الأزمة والمحنة المرتبطة بقصدية التجاوز، وسؤال التأمل يرتبط بإرادة المعرفة. وسؤال البدء يرتبط بالرواسب المعرفية، والآراء المتداولة، والتجارب المستنفذة، فتأتي حرقة السؤال أقل حدة، والمعاناة أقل شدة. ومن جهة نجد فيما نفترض إمكانية التجاوز، ومثال ذلك ما نستشفه من خلال شخصية ربونسون كروزويه للروائي البريطاني دانيال دي لافوا.

أما سؤال لحظة التأمل يشكل أصعب لحظة تمر بها الذات العارفة، ذلك أنه يعمل ضمن منطق الحصر وتعليق كل الأحكام السابقة الجاهزة وفق ما سماه اليونان إيبوخي، ولعل هوسرل في منهجه الظواهري بينه في نظرية الحصر.

إن سؤال الدافع للتأمل يرتبط دوما بقصدية الكشف، إنه يشبه تلك الصورة التي رسمها محي الدين ابن عربي حين مثل عملية المكاشفة بعملية المناكحة، لأن الذات المتأملة بدافع شبقي تلجأ إلى عملية البحث عن الأنثى (المعرفة) وتبدأ عملية ضم الأطراف إلى الأطراف والبعض إلى البعض، وينتهي الضم إلى النكاح الذي تتولد عنه لذة.

إن سؤال التأمل يعتمد على العقل والحدوس، إنها لحظة زاردشتية تنحت فيه الذات مواطن أنوار الحقيقة التي تتعالى عن كل ما هو مألوف وعادي، ولنتأمل شخصية حي ابن يقظان لابن طفيل في عملية مكاشفة الحقيقة.

إن الذات المتأملة تتعامل مع الحقيقة كما يتعامل الفنان مع الأنثى، عندما تكون الأنثى مسربلة تُخفي مفاتنها ومحاسنها، غير أن يد الفنان حين تمتد إلى تعريتها بتمهل تنبلج المحاسن والمفاتن ويزداد الشوق لمعرفة المستور من جسدها.

إن ابن رشد في لحظة سؤال التأمل عايش محنة كبرى، انبلجت من السؤال التالي:هل المدينة الفاضلة ممكنة؟؟ وإذا كانت ممكنة فما النموذج المثالي ؟ وهل يمكن أن نجمع بين أفلاطون وأرسطو؟؟

٤- إرهاصات السؤال الرشدي

محنة السؤال السياسي عند ابن رشد تصل إلى ذروتها، ويعي الفيلسوف ما انكشف من وميض الحقيقة، فيرى أن مشكلة المدينة في الحاضرة الأندلسية لا تكمن في النموذج فقط، وإنما المشكلة تتفرع إلى ثلاث مسائل رئيسة:

١- الأسئلة الصعبة: أفلاطون وأرسطو

إن أصعب ما اعترض ابن رشد في محنته الفكرية لا الاجتماعية، الكيفية التي يتجاوز بها السؤال التالي: **كيف نوفق بين أفلاطون وأرسطو سياسيا؟؟ أو بالأحرى كيف نجمع بين الضدين ؟؟**

إنّه نفس الهاجس الذي جعل ابن رشد يسعى إلى تأليف كتابه [**فصل المقال**] ، لقد كان سؤال محنته الأولى ينطلق من الإشكال التالي: **كيف نوفق بين الشريعة الإسلامية والحكمة ؟.**

إن حرقة وضع النص الشرعي في قوالب الفقه التقليدي وهيمنة العقل المحاكي للسلف، جعل ابن رشد يفكر في الثورة على فقهاء عصره، فكتابه [**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**] يعتبر أول ثورة رشدية على العقل المحاكي، لكن الاستعانة بالآلية الفقهية لمقارعة الحركة الفقهية لم تعط النتائج التي كان يتوخاه ابن رشد، لذا استعان بالفلسفة.لكن قبل التنبيه لضرورة الفلسفة في فهم الشريعة، كانت المحنة الرشدية تتمثل في كيفية وصل النظر الفلسفي بالنظر الشرعي ؟؟ فلم يجد بدا من تأليف فصل المقال والضممية.

وإذا كان ابن رشد في تجربته الأولى نجح نظريا في ربط العلاقة بين النظر الشرعي والفلسفي، فهل سينجح في الجمع بين أفلاطون وأرسطو في مجال السياسة ؟؟ لقد كان ابن رشد يعي صعوبة المأزق الفكري الذي وضع نفسه فيه، فمنذ البداية حاول

أن يعلل اختياره لكتاب السياسة لأفلاطون لعدم حصوله على كتاب السياسة لأرسطو[1].

إن المتتبع لتاريخ الفكر الفلسفي للإسلام يدرك أن كتاب السياسة لأرسطو كان موجودا ومتداولا، وبالتالي فمما لاشك فيه أن كتاب السياسة لأفلاطون أثر في الفكر الإسلامي أكثر مما أثر فيه كتاب السياسة لأرسطو، ذلك أن كتاب أرسطو لا يخرج عن السياسة الدستورية، أما كتاب أفلاطون فيحمل من النصوص ما يقترب من روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها التي تجنح إلى الخير والحق والجمال، وبالتالي يمكن أن نُنظر لأي مشروع سياسي من روح النص السياسي الأفلاطوني، والدليل على ذلك أن الفارابي في مدينته الفاضلة حضر النص الأفلاطوني وغاب النص الأرسطي إلا في بعض اللحظات أين يحضر أرسطو على مستوى المنهج.

فحرقة السؤال لدى فلاسفة الإسلام واحدة، إنّها تتجه نحو البحث عن أفضل ما يمكن أن يتجاوزون به الحاضر، ومن ثمة كيف يؤسسون لمدينة الملّة ؟؟ لكن حرقة السؤال الرشدي تكون أشد ممن سبقه، لكونه وجد أراءً واجتهادات تصب في نفس الغاية وإن اختلفت في الكيف. عندئذ يصبح السؤال أكثر محنة: " إن النص الرشدي يؤشر لأزمة علاقة الفلسفة بمدينة الملّة، ومحاولة لحل ينفصل عن الحل الذي ارتأه ابن طفيل وابن باجة قبله لاستئناف نظر الفارابي بعيدا عن المتكلمين وتشغيبهم[2]".

وأزمة ابن رشد تزداد عند اختياره لأفلاطون كمحاور جديد، لأنه وجب عليه أن يؤسس نظريا لمحاولة الجمع بين آراء المعلم الأول وأفلاطون، ويبدو أن الذكاء الرشدي وصل إلى قمة الإبداع، يتجلى ذلك من خلال طريقة عرض الكتاب: "ولقد عرض ابن رشد الكتاب الأول بمقدمة حول العلم السياسي تربط بوضوح سياسة أفلاطون

---

(١) راجع مدخل الدراسة (كتاب السياسة لأرسطو).

(٢) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة)ص ٢٥.

بنقوماخيا أرسطو، وذلك لأن النص الأول ليس في رأيه إلا الجزء العملي من العلم المدني، في حين يمثل الثاني جزءه النظري، لعل هذا ما يبرر أهمية فهم الذي بين أيدينا على ضوء التلخيص الرشدي لنقوماخيا [1]". ولكن بالرغم من هذا الربط على مستوى المضمون المعرفي للعلم المدني، كان ابن رشد لا يزال يعيش تحت حرقة السؤال، فكيف يربط بين منهج الجدلي والبرهاني، وكيف يربط بين إيطوبيا أفلاطون وواقعية أرسطو ...ولكن هل نفسر ذلك ب: "إذ أن فيلسوف قرطبة ومراكش قد فهم النص الأفلاطوني باعتباره نصا في العلم السياسي، ولذلك فإنه ربط بين كتاب أفلاطون من جهة وأخلاق نقوماخيا أرسطو من جهة أخرى. وإن أعطى أهمية للكتابين السادس والسابع الذين يعتبرهما معاصرونا أساس بقية الكتب[2]".

ومن جهة أخرى أن الوفاء لأرسطو في مجال السياسي لا يخدم قضية ابن رشد، فالخطاب السياسي الأرسطي أقرب إلى الدستور والقانون، ومن ثمة سيجد في حالة تبنيه تناقضا بين نصوص الشريعة وبين ما يدعو إليه أرسطو في مجال السياسة وبما أن متون كتاب السياسة لأرسطو تحمل مضمونا دستوريا، فإن عرضها كمشروع سياسي لا ينجح في بيئة إسلامية تمتلك دستورا ربانيا، ونحن نعلم أن جميع أعمال أرسطو قد شرُحت أو لخصت أو جُمعت من قبل ابن رشد، وأصبح ابن رشد يقترن اسمه بأرسطو، ويلقب بالشارح الأكبر، ويتأكد بفعل القراءة الرشدية للنص الأرسطي أن مرجعية ابن رشد الفلسفية أرسطية محضة.لذا فإن السؤال الصعب كيف يسافر العقل الرشدى من أغوار أرسطو إلى أغوار أفلاطون..وكيف يستطيع أن يوفق بين مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو؟؟ أو كيف يوفق بين مشربين فكرين متضادين ؟ إن ابن رشد حاول حتى في قراءته للنص الأفلاطوني السياسي أن يظل وفيا لأرسطو، ذلك أن المنهج الغالب في تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون كان منهجا أرسطيا، فغياب المحاورة واستبدالها

---

(١) المرجع نفسه، ص٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

بالقول البرهاني يدل على حضور أرسطو، كما أن مولج المقالة الأولى من [الضروري في السياسة] كان متنا أرسطيا (العلم المدني).

إن السؤال الصعب استطاع ابن رشد أن يتجاوزه من خلال الاعتماد علي كتاب [أخلاق نيقاماخوس] لأرسطو، ذلك أن روح السياسة الأفلاطونية تتقارب مع روح النص الأرسطي في مجال الإيثيقا.

إن استعمال المنهج الأرسطي وتوظيف المنطق جعل النص الأفلاطوني وفق الصيغة الرشدية يتوافق مع مقاصد إبستيمولوجيا ابن رشد.

وبالتالي استطاع ابن رشد أن يتجاوز محنة سؤال المحنة... والمخرج الثاني يتمثل في تصنيف عرض الكتاب، فالبدء بالعلم المدني إبستيمية أرسطية تهدف للانتقال مما هو عملي إلى ما هو نظري تجريدي. والمخرج الثالث بناء العرض على شكل قياس، فالمقالة الأولى جاءت على شكل مقدمة كبرى، والثانية مقدمة صغرى، والثالثة تصبح نتيجة.

٢-إسئلة لتحصيل السعادة

إن السعادة ترتبط من حيث الوجود بالغاية من تأسيس المدينة الفاضلة أصلا، فبعد أن استطاع ابن رشد أن يجد في أفلاطون المحاور وفي أرسطو الموجه، كان السؤال يتجه صوب تحديد الغاية من الكتاب، فالغاية من شرحه لكتاب أفلاطون انحصرت في ثلاث غايات رئيسة:١- إصلاح السياسة المدنية من خلال نموذج المدينة الفاضلة ٢- البحث عن الإنسان الكامل ٣- البحث عن السعادة.

وبما أن السعادة هي غاية كل فيلسوف، فهي لم تخرج عن محاولة المزج بين النصوص الأرسطية (١٩٧-٧٠-٧٥) المقالة السادسة (٢٠١-٢٠٠) ونصوص الفارابي في كتابيه آراء أهل المدينة والسياسة المدنية، مع حضور للرؤى الدينية في مسائل السعادة.

وفي أسئلة تحصيل السعادة لم يظهر أفلاطون إلا في بعض الإشارات الطفيفة، مثل كون البحث عن السعادة مطلب كل إنسان فاضل. أما الكيفيات التي تحصل بها السعادة فهي أرسطية محضة تتجلى في مضامين كتاب (نيقوماخوس).

إن سؤال السعادة والكمال الإنساني هما مفتاح فهم العمل الرشدي، لأن كل مشروع مرتبط بالغايات المتوخاة من وجوده أصلا، كما قال ابن رشد نفسه. فالغاية من شرحه لكتاب أفلاطون كانت تعكس المعاناة التي يعيشها ابن رشد في مجتمع إسلامي فاسد الأنظمة، ومهلهل العقيدة. لم يعد الإنسان إنسانا، بل تحول أغلب أهل المدن إلى كتل لحمية تحركها اللذات والآراء الكلامية التائهة. إن تلك العبارات التي يرسلها من حين لآخر ضمن المتن الأفلاطوني تدل على ذلك: " كما هو عليه الحال في زماننا هذا[1]".

٣- أسئلة المصير

إن المدن الأندلسية من الوجهة الأفلاطونية مدن ناقصة، وكما هو الحال في الفلسفة السياسية المثالية أن مصير المدينة الناقصة التبدل والانحطاط، وبما أن الفيلسوف هو الذي يستطيع أن يستشرف مصير المدن فإن هاجس زوالها يدفعه إلى جملة من التساؤلات الصميمية حول إمكانات إنقاذ المدن الآيلة إلى التهافت.

وإخوان الصفا في رسائلهم تنبأوا بزوال المدن الظالمة (الدولة العباسية)، وبدأوا يُنَظِّرُون لدولة الخير التي تخلف دولة الشر، فيعود العدل المفقود، والإنسان المشهود، وتنشأ المدن الفاضلة التي يكون الناس فيها أخوة.

المدن الفاضلة ترتب مناصب مواطنيها حسب علمهم، وتنال المدارج حسب النظر، والرياسة حسب شروط الحكمة النظرية.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٤١.

إن مدينة الخير عند إخوان الصفا تعد قراءة متفائلة لمصير المدينة الإسلامية، رغم كون المصير مرتبط بفكرة التغيير الجذري لنمط سياسة ورئاسة أهل الجاهلية.

والفارابي نفسه يذهب إلى القراءة المتفائلة لمصير المدينة الإسلامية، فالمدينة الفاضلة هي حلم أهل النظر والأئمة، وموطن السعادة المفقودة، والعدالة المنشودة، والمحبة المعهودة، والتناغم الروحي، والتماسك الاجتماعي.

غير أن ابن باجة وابن طفيل حولا سؤال المصير إلى قراءة تشاؤمية، فالمدينة الإسلامية أصبحت مدينة بائسة، يقطنها الجهلة، ويحكمها عديمي النظر، وأصبح الاجتماع الإنساني عقوبة، والسياسة مطلب الدهماء، والرياسة تعطى لغير أهلها، فساءت البلاد، وفسدت العباد. وبالتالي لم يبق أمام الفيلسوف الحر سوى الانعزال في جزر بعيدة عن الناس، أو إنشاء مدن فردية يصبح فيها الفرد المتوحد حاكما ومحكوما، وبالتالي يستطيع أن يحصل على السعادة التي ينشدها العقل.

إن فلاسفة الأندلس تعاملوا مع مصير المدينة الإسلامية بتشاؤم، ولعل الأمر يعود إلى عدم الاستقرار السياسي في الأندلس، ومن ناحية أخرى ظهور معالم عودة الإفرنج. إن المدينة الأندلسية بالخصوص أصبحت قاب قوسين أو أدنى من التهافت السياسي، وكان لابد أن يجد ابن رشد نفسه مجددا مع محنة السؤال السياسي، وخاصة مع السؤال المربك: ما مصير المدن الأندلسية؟؟.

نستشعر هواجس ابن رشد التي تستشرف الخطر القادم، كما ندرك وجود تشاؤم من واقع المدينة الأندلسية، فلقد جاءت عبارات الحسرة كلما تكلم عن المدن الأندلسية.

إن عبارات ابن رشد القلقة تنبأ عن شدة محنة سؤال المصير، وخاصة عندما يشير إلى مدن الأندلس. لكن التشاؤم عند ابن رشد لم يجعله يهرب إلى جزيرة حي بن يقظان، أو مدينة المتوحد. بل دفعه السؤال السياسي إلى محاولة إعادة تأصيل المدينة الإسلامية بمدينة أساسها الشريعة الإسلامية والفلسفة.

إن مشروع تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون هو محاولة رفع المدينة الأندلسية من مرتبة النقص والفساد إلى مرتبة الكمال والصلاح، ومن جهة أخرى إعطاء للسياسة السلطانية المترعة في الفقه بعدا فلسفيا، وبالتالي تصبح المدينة الأندلسية المستقبلية صنوان الحكمة والشريعة، العقل والنقل، الرأي والاجتهاد، الاختلاف والتحاور.

إن مصير المدينة الأندلسية نستشفه من خلال خاتمة التلخيص حين ينهيه بالتقريظ التالي: " أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله(١)". والنص يخفى وراء معانيه وجود سلطة سياسية تسعى للتّغيير ممثلة في الأمير أبي يحي.

وبعد هذه المساءلة لهواجس ابن رشد نكتشف أن مشروع مدينة الإنسان، لم يكن سوى محنة الذّات العارفة التي تستشرف مصير مجتمعاتها في فوضى السياسة والعلم، وفي حكم اللاّعقل، وفقه السلطان.

ومع هواجس ابن رشد المشروعة سندخل معه متون الخطاب، ونحاول أن نستشف طبيعة المدينة التي يرمي إلى إقامتها من خلال إيحاءات الرمز الأفلاطوني الموظف، وإشارات ابن رشد الصريحة.وعليه ما طبيعة مدينته السياسية ؟؟

المبحث الثاني

المدينة الفاضلة عند ابن رشد من الاستحالة إلى الامكان

إن تحديد مجال السؤال السياسي يساعدنا في تحديد وتوضيح طبيعة المدينة الفاضلة التي يرمي ابن رشد تشييدها، كما نكتشف أهم الأسس التي يبنى عليها. من

(١) الضروري في السياسة، ص ٢٠٨.

صفات الحاكم والمحكوم، مع ذكر الأبعاد والغايات التي يتوخاها كل فيلسوف من مدينته الفاضلة. وعليه فإن السؤال: ما طبيعة المدينة الفاضلة عند ابن رشد ؟؟

١-طبيعة المدينة الفاضلة

طبيعة المدينة عند ابن رشد نظرية في الجوهر والصميم، وعضوية في العلاقات الاجتماعية. والطابع النظري اكتسبته من حيث هي صورة من صور العقل المثلى، يُقرها الجزء الناطق من الإنسان. ومن جهة أخرى فإن نسقها المعرفي والقانوني يعرب في كل مستويات تجليه حضور العقل. مما يجعلنا نؤمن أن مدينة ابن رشد هي مدينة العقل والإنسان.ومن جهة أخرى فطبيعة المدينة من حيث البعد الغيبي إلهية، فهي هبة الله بموجب عنايته بخلقه: " فالعناية الأولى بنا إنما هي عناية الله تبارك وتعالى، وهو السبب في سكنى ما على الأرض، وكل ما وجد هنا مما هو خير محض، فمن إرادته وقصده، وأما الشرور فوجودها لضرورة الهيولى كالفساد والهرم وغير ذلك(١)".

ولكي يبين طابعها النظري حاول ابن رشد أن يقدم المقاربة التالية:

١-١-حال المدينة كحال النفس الإنسانية

إن المدينة من حيث بنائها واكتمالها تشبه الإنسان في كماله، فإذا كان الإنسان قوامه وطبعه يكمن في قوى النفس الثلاثة فكذلك الحال بالنسبة للمدينة: "وبالجملة، فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس(٢)". والغرض من هذا التمثيل، هو وضع المدينة أمام كل الاحتمالات الممكنة، فالمدينة الفاضلة ليست فاضلة بالدوام أو القوة وإنما تكتسب فضيلتها بالرأي والفعل معا. وإذا كان حال الإنسان يتحدد وفق الجزء المسيطر عليه من قواه النفسانية، فكذلك المدينة عند ابن رشد، فهي تكتسب الحكمة والفضيلة إذا سيطر عليها الجزء

---

(١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص١٧١.

(٢) الضروري في السياسة، ص٧٦.

النظري مثلما يصبح الإنسان حكيما إذا ساد فيه الجزء الناطق. والجزء النظري يمثل سيادة العقل، وتبعا لذلك يصبح الجزء الغضبي والشهواني تابعا لمقتضيات الجزء النظري. أي يصبح العقل هو الذي يحدد متى يجب أن يتحرك الجزء الغضبي والشهواني. فالجزء الغضبي جزء مهم في المدينة كما هو مهم في الإنسان، ذلك أن مكمن الشجاعة التي هي من أهم عناصر قيام المدينة الفاضلة، وعندما يصبح الجزءان تابعان للعقل تكون المدينة تسير نحو الفضيلة، لأن الجزء الغضبي والشهواني قوة طبيعية عمياء متى سيطرت على أحوال المدينة أو النفس صيرتهما في دائرة اللاّعقل. ومن ثمة نلاحظ أن طبيعة المدينة الفاضلة نظرية بحتة، وأن العقل هو معيار وجودها: " وذلك بأن يتحرك إلى الأشياء التي ينبغي أن يتحرك إليها، بالمقدار الذي يقدره العقل وفي الوقت الذي يعنيه(١)".

وهذا التمثيل الرشدي، هو الذي يفسر تحول المدينة الفاضلة الأولى، فتحولها إلى مضادتها كان بفعل خروج الجزء الغضبي والشهواني من سيطرة العقل أو الجزء الناطق في الإنسان.

ومن خلال هذا التمثيل الرشدي، يرى أ. الجابري أن ابن رشد كان يهدف إلى جعل طبيعة المدينة تشبه طبيعة الإنسان الكامل من حيث تأسيس المدينة على التراتبية التالية: "العلم الطبيعي يؤسس علم النفس، وعلم النفس يؤسس علم الأخلاق، وعلم الأخلاق يؤسس علم السياسية(٢)". ومعنى ذلك أن كل الأمور صدرت عن الطبيعة، وأن النفس يتجاذبها قطبان: الهيولى والروح. ومن ذلك كان علم الأخلاق الغرض من وجوده تدبير أمور النفس، أما علم السياسة تدبير أمور الجماعة، والغرض من التدبيرين معا هو الوصول إلى الكمال.

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧٧.

(٢) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي، ص ٣٨٢.

إن الطابع النظري لمدينة ابن رشد يضفي عليها الطابع النفسي من جهة أخرى، فالمدينة ليست العمران من مباني وصناعات، وليست كذلك أناس من حيث هم أجسام يعتريها الفساد، بل المدينة في حقيقتها هي تلك الأنفس التي تسعى إلى الكمال والخلود في ذات الله بعد الفناء الأول.يقول الجابري موضحا عمق جوهر مدينة ابن رشد: " وواضح كذلك أن المقصود بالمدينة ليس أرضها ولا مساحتها ولا منازلها ومبانيها، بل المقصود هم أهلها، ولكن لا من جهة أنهم أجسام، بل من جهة أنهم نفوس تسعى إلى الحصول على كمالاتها في عيشها المشترك(١)".

١-٢- البدن والمدينة

إذا كان الجزء النظري هو جوهر المدينة الفاضلة فإن ابن رشد يرى حالها من جهة العرض كحال البدن الإنساني، ويقصد أن طبيعة المدينة الفاضلة من حيث العلاقات الاجتماعية هي كحال الجسم الإنساني، وهو نفسه الرأي الذي قال به الفارابي وغيره قبل ابن رشد، فالفارابي يعتقد أن المدينة من حيث العمل تشبه الجسد غير أن أفعالها إرادية عكس الجسد: " غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية(٢)".

وكما يقول الأستاذ حسن حنفي أن أغلب الفلاسفة أسسوا السياسية على علم الطب: " إذا كان الطب هو علم الأبدان فإن العلم المدني هو علم النفوس، أي إنّه علم الأخلاق أو علم النفس الاجتماعي(٣)". وبما أن علل الجسم هي من اختصاص الطبيب فإن علل المدينة من اختصاص الفلاسفة، لهذا السبب كان أغلب الفلاسفة يشبهون المدينة بالبدن.وتشبيه المدينة بالجسد يُنظر له من زاوية الفساد والصلاح، فبما أن

---

(١) مقدمة الضروري في السياسة، ص ٤٧.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص .ص ١١٤/١١٥.

(٣) حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع/ الجزء الثالث - الحكمة العملية / م.سابق، ص ٢٦٣.

الجسم يعتريه الفساد لكونه موجودا طبيعيا فكذلك المدينة: "من أعاجيب الطبيعة أنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، وعلى جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة(١)".

ويرى روزنتال أن ابن رشد حين تقسيمه السياسة إلى الجانب العملي والنظري استوحاها من ممارسة الطب: " إن ابن رشد يُقَسمُ علم السياسة إلى قسمين كما هو الحال في علم الطب، ويقول لنا أن علم الأخلاق لأرسطوطاليس يكون الجزء الأول من الوجهة النظرية وأن جمهورية أفلاطون تكون الجزء الثاني من الناحية العملية(٢)".

والغاية من تشبيه المدينة بالبدن وتقسيمها على نحوه - الأصح القول أنه ليس بتشبيه بل بناء المدينة بناء عضويا - هو الوصول إلى هدفين:

أولا: جعل المدينة تتأسس على ثلاث قوى رئيسة، فإذا كان الجسم عند الأطباء يتألف من ثلاث مناطق هامة هي: الرأس (مركز كل العمليات)، القلب (مركز كل الانفعالات)، والبطن (مركز كل الشهوات)فإن المدينة ذاتها تتألف من ثلاث قوى هامة: فالرأس يماثله الرئيس وهو مركز التدبير والتفكير، والقلب يماثله الجنود أو الحفظة وهم بمثابة الصدر والقلب في المدينة من حيث هم مركز الشجاعة والقوة، والبطن هو سائر الفئات الأخرى التي همها في الحياة تحصيل ضرورات العيش.وهذا الترتيب يجعل ابن رشد يتماهى مع أفلاطون لكونه يتقارب مع كثير من الأحاديث النبوية التي تشبه حال المسلمين في اجتماعهم بحال الجسد الواحد أو البنيان المرصوص(٣).

---

(١) ابن رشد، كتاب النفس، ص ٩٥.

(٢) أرڤن روزنتال (آراء ابن رشد السياسية)مجلة البينة، العدد الأول، ماي ١٩٦٢، المغرب، ص٩٤.

(٣) حديث نبوي.

ثانيا: جعل الرابطة بين أهل المدينة كالرابطة الموجدة في الجسد الواحد، فإذا أصيب جزء منه بمكروه شعر به سائر أعضاء الجسد. ومن ثمة تكتسي المدينة وحدة اجتماعية لا نظير لها. تلك الوحدة التي هي حلم كل الفلاسفة والمصلحين، لا من حيث كونها تكتلا إنسانيا، بل لكونها تمثل انتصارا على مواطن الضعف.

ويذهب ابن رشد إلى أبعد من تلك الرابطة العضوية في علاقات أهل المدينة، فكما أن الطبيب يبتر أجزاء من الجسد في حالة فسادها واليأس من شفائها فكذلك الفيلسوف في المدينة، يلجا إلى بتر النابت من البشر الذي يراه عالة على المدينة: " ولما كان الإنسان إنما خلق ليصير جزءا من هذه المدينة، كي يقوم فيها بعمل، فإنه إذا انعدم منه النفع صار موته أفضل من حياته. ولهذا يحاول الأطباء أن يبتروا من الجسم كل عضو تعفن وبطل العمل به." (١)

من خلال ما سبق نصل إلى تأكيد أن مدينة ابن رشد من حيث الجوهر هي عقلية نظرية، ومن حيث العرض هي عضوية.

٢- قواعد المدينة الرشدية

مدينة ابن رشد تأسس كمشروع على جملة من الأسس، بعضها أفلاطوني أرسطي، وبعضها الآخر شرعي، ومن ثمة تصبح مدينة ابن رشد مزيج من التأملات، وخليط من الثقافات، لكن هذا التباين لا يؤدي إلى الاختلاف بل يؤدي إلى التناغم.والأسس نردها وفق الوتيرة التالية:

٢-١- الفضائل الاربع

حدد أفلاطون من حيث المحاورات السقراطية أربع فضائل: الحكمة، العدالة، الشجاعة، والعفة. واعتبرها قوام الوجود الإنساني من حيث هو كائن اجتماعي محب

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٠٠.

للكمـال الإنسـاني. وعليـه يصـبح الكمـال في وجـود الكمـالات الأربـع في ذات الإنسـان. والمدينـة بمـا أنهـا كالإنسـان مـن حيـث تركيـب القـوى فهـي تحتـاج بالضـرورة إلى تلـك الفضـائل الأربعة، وإذا كانت الغاية من المدينة هي السعادة فإن تلك الأخيرة لا توجد إلا بوجـود تلك الفضـائل الأربـع: "أن النـاس لا يتم وجودهم إلا بالاجتمـاع والاجتمـاع لا يمكن إلا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم[١]".

وابـن رشـد في مشروعه السياسـي يجعـل الفضـائل قواعدَ أساسـية لبنـاء مدينـة سياسية تحاكي النموذج الراشدي. غير أن ابن رشد خالف أفلاطون في ترتيبها، فـابن رشد يرى أن قيـام مدينـة فاضلة في الأندلس يحتـاج إلى فضيلة الشجاعة أولا، ويفسر هذا النزوع الرشدي كون الظرف التـاريخي فرض على ابن رشد تقديم الشجاعة على الحكمـة، لكـون ابـن رشـد كـان بحاجـة إلى شـجاعة أحـد أمـراء الدولـة الموحديـة، لكـون عمليـة تغـيير نظـام الحكـم والقضـاء علـى أحـادى التسـلط(مدينـة الطغيـان = المنصور)تحتـاج إلى قلب جريء ورجل شـجاع. يقـول ابـن رشـد عـن الشـجاعة: " وأمـا الشجاعة التي تتصف بها هذه المدينة فهي الثبات على الرأي والتمسك به حتى يصير طبعا للجميع عند مواجهتهم أحوال القوة وأحوال الضعف، أعني القوة أمـام مـا يخيف أو يخشى منه، والضعف أمام الشهوات[٢]".

ولعل ابن رشد كـان يعلم أن لا أحد من أمراء الدولة يستطيع أن يتجرأ على المنصور نتيجة الهيبة والرهبة التي غرسها من جراء قتله لكثير من الأمراء كعمه أبي الربيع سليمان بن عبد المؤمن وبعض إخوته كأبي حفص الملقب بالرشيد. ومن جانب آخر فالمغامرة في حد ذاتها يمكن أن تجعل الأمير المقصود (أبي يحي)يضعف أمـام شهوة ما هو عليه الآن وما سيكون عليه الحال في حالة الفشل.

---

(١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص ٤٣.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١١٧.

كما أن مشروع ابن رشد السياسي يعتمد بالدرجة الأولى على منطق القوة، فهو يشرع للحرب العادلة التي تكتسب مشروعيتها من خلال غايتها الإنسانية.

وبعد الشجاعة تأتي الحكمة الذي يمثلها حسب قراءتنا الخاصة ابن رشد، فابن رشد يميل إلى رأي أرسطو أكثر منه إلى رأي أفلاطون، كون رئيس المدينة يكون ملكا محبا للفلسفة وليس بالضرورة فيلسوفا، وأن الفيلسوف يكون جليس الملك وعقله المدبر كما كان أرسطو مع الإسكندر.

والحكمة كأساس تضمن للمدينة قوة التدبير: "فبديهي إذن أن الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة، وأن تكون المدبرة لأمورها(١)".

والعفة هي ثالث صفة وقاعدة لأهل المدينة الفاضلة، فالعّفة تُعلم المواطن والحافظ التوسط في الأشياء كلها، خاصة فيما هو أقرب إلى ميولات الجزء الشهواني، كالمطعم والمشرب والمنكوح، والعفة من جهة أخرى هي قوام ضبط النفس، فالمدينة الفاضلة لا يمكن أن تكون فاضلة إلا بصلاح أهلها، وصلاح أهلها لا يمكن أن يكون إلا إذا كان ضبط النفس سمة من سماتهم الأساسية.

وإذا كانت الحكمة والشجاعة مقصورة على بعض الفئات، فإن العفة هي قاعدة الجميع، وهي بالضرورة لا بد أن تشمل كل أهل المدينة.

والعدل القاعدة الرابعة التي تفرضها النواميس والشرائع، لكون المدينة لا تُعرف إلا من خلال سمة العدل فيها. والعدل قاعدة الحاكم والمدبر أولا، ثم هو قاعدة الجمهور ثانيا، فأول من يبتدأ العدل في المدينة هو الرأس، فإذا عدل اتبعه الجمهور في ذلك، وكانت تلك المدينة عادلة.ابن رشد ينبه أن العدل المقصود في مشروعه ليس الذي تكلم فيه المتكلمة من عصره ومن سبقه، بل العد ل عنده هو احترام كل إنسان للطبع الذي أعد له، ثم احترام النواميس الشرعية التي تحدد العلاقات الإنسانية، ومن ثمة فالعدل

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

قيمة فردية: "وإذن، فبالضرورة ما يوجب وجود العدل في نفس الفرد سيكون هو بعينه ما يوجبه في المدينة الواحدة(١)".

ويبدو أن غياب فضيلة العدل في المدن القائمة أصلا، هو علّة الاحتقان والغضب، وسبب النقمة والتمرد، في أوساط الجمهور. والجور والظلم في فئة الحكام. ومن ثمة يرى ابن رشد أن المدينة التي لا تجعل العدل ميزان أفعالها لا يمكن أن تكون فاضلة في آرائها. بل أن الفضائل الثلاث الأخرى كلها مرتبطة بالعدل: " إن العدل في المدينة هو أن تكون كل واحدة من القوى الثلاث، أعني قوة الفهم [العقل]وقوة الغضب [الشجاعة] وقوة الشهوة [العفة] تعمل ما ينبغي، بالمقدار الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وبهذا المعنى قلنا إن هذه المدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة(٢)".

٢-٢- الشريعة والملة

لا يستقيم أمر الناس في المدينة إلا بوجود الناموس الذي أقره صاحب الشرع، والناموس عند ابن رشد يكتسب طابع الثبات في أصوله العامة، أما التّحول في سننه فيحدث شيئا فشيئا: " ولما كانت النواميس [على العموم] ، وخاصة في المدينة الفاضلة، لا تتحول من حال إلى حال فجأة، وهذا أيضا من قبل الملكات والأخلاق الفاضلة التي صار على نهجها أصحابها وربوا عليها، وإنما تتحوّل شيئا فشيئا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب حتى إذا فسدت النواميس غاية الفساد، برزت هناك الأخلاق القبيحة غاية القبح(٣)". إن صلاح النواميس يضمن استمرارية المدينة الفاضلة، لكون مفاهيم الخير والجمال والحق تكون أكثر حضورا، غير أنه إذا دب الفساد إليها تصبح هي آلة الهدم في المدينة. ودور الشريعة في بناء المدينة ضروري وهام، فهي التي تعطي للفضائل السابقة الشرعية:

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٢١.

(٢) المصدر نفسه، ١٢١.

(٣) الضروري في السياسة، ص٢٠٤.

"وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصودة منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات..ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها عفة..ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور..ومنها السنين الواردة في الأعراض، ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل أيضا في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك كل الصدقات(١)".

وإن كان ابن رشد لم يصرح عن أسباب فساد النواميس، فنعلم ذلك من خلاله مؤلفه مناهج الأدلة وبداية المجتهد، حيث يتهم الفقهاء بإفساد الشريعة في جانبها الفقهي، وعلماء الكلام في جانبها العقائدي. ومن ثمة تصبح الشريعة الإسلامية هي عماد المدينة من حيث طبيعة المدينة [محاكاة مدينة الرسول] ومن خلال صفات الرئيس الذي يحاكي الخليفة، ولقد تفطن أ. عمار طالبي إلى ذلك فقال: " فالدولة المثالية عنده إنما هي الدولة القائمة على الشرع، والحاكم المثالي إنما هو الخليفة الذي يؤسس سياسته على أصول الشرع، على أن الشرع تعبير عن إرادة الله بواسطة رسوله(٢)".

٢-٣- الفلسفة

لما كانت الملّة هي أساس المدينة الرشدية كانت الفلسفة أختا لها من حيث الحضور والتلازم، لأن الفلسفة تنمي الفهم الشرعي، وتجعل الإنسان يدرك مدارج الكمال، ويميز بين صور الأشياء المشتبهة.

---

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٢، القاهرة، ٤٦٤.

(٢) عمار طالبي (النظرية السياسية لدى ابن رشد)م. سابق، ص٢١٦.

والفلسفة عند ابن رشد هي التي تعد الإنسان إلى الكمالات، وتقربه من الفضائل النظرية والعملية، وبالتالي فهي ليست حكرا على قوم دون قوم، أو إقليم دون آخر، بل الفلسفة تتوزع على كل الأمم. وينتقد ابن رشد أفلاطون في فكرته أن الفلسفة لليونانيين إذ يرى أن كل الأمم معدة بالطبع للنظر الفلسفي، ولكن فقط هناك تفاوت من حيث الاهتمام، فإذا كان الاهتمام بها عند اليونان أكثر فهذا لا يمنع أن تكون موجودة في أمم أخرى.

ويذكر ابن رشد ذلك في قوله: "..ولكن لا يلزم عن هذا أن ننكر وجود كثير من هؤلاء، أعني المعدين للحكمة، أمثال أولئك الذين كانوا في بلاد اليونان وما جاورها، وفي بلدنا هذا، أعني الأندلس، وفي الشام والعراق ومصر، وإن كان وجود ذلك في بلاد اليونان أكثر(١)".

واشتراط وجود الفلسفة في المدينة يكون قوامها في الجزء النظري، الذي به يتم تدبير شؤون المدينة أصلا، ولأن الطبع الإنساني في صورها الأولى يحتاج إليها.

ويوضح ابن رشد ذلك: "..إذ يظن أنه عندما يكون الجزء النظري حاكما تكون الفضائل أنسب وأصلح، وأعني الصلاح الذي في الطبع(٢)". ومن خلال الشريعة والحكمة يصبح للوجود الإنساني داخل المدينة الرشدية معنى وغاية، كمن يستمد الإنسان قوة وجوده من خلال تزامنهما: " هكذا نجد الإنسان عند ابن رشد يستمد فعله وبالتالي معناه من أصلين أساسيين، فهو من جهة وجوده يضرب بجذوره في الشريعة، ومن جهة ماهيته يتطلع بأماله إلى المعرفة والحكمة(٣)".

---

(١) الضروري في السياسة نص٨٢.

(٢) الضروري في السياسة، ص.ص ٨٢/٨٣.

(٣) محمد المصباحي، (منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص ٢٨١.

إن اختيار ابن رشد للمدينة الفاضلة ذات الجذر اليوناني يعود ذلك إلى ذلك التشابه الحاصل بينها وبين الدين الإسلامي، فأفلاطون في الإسلام يكاد يكون من نفس جنس المسلمين كما يرى عبد الرحمان بدوي(١)، وإلى هذا المعنى ذهب أ. ربيع ميمون: "وتفضيله الجمهورية الفاضلة على غيرها من الحكومات اختيار منه لحكم الشورى الذي يدعو إليه الكتاب العزيز، والذي طبقته حكومة الخلفاء الراشدين التي كانت غايتها خدمة الأمة، ونشر الفضائل بين أفرادها، والسير بها إلى سعادتها في الدارين(٢)".

إن ابن رشد ظل وفيا لمنهجه الفكري، فما يؤكده في الضروري هو نفسه ما أكده في فصل المقال، أنه يتحدث في فصل المقال ومناهج الأدلة عن الاتفاق الحاصل بين الفلسفة والشريعة، والقول بالتناغم بين الشّريعة والحكمة الفلسفية.

٢-٤- شمولية الدعوة

وبما أن مدينة ابن رشد الفاضلة مبنية على الملة الإسلامية، فهي مدينة بدون حدود جغرافية، فكل الأجناس والأعراق واجب دعوتها لمدينة الفضيلة. وذلك تدعونا إليه الغاية الإنسانية الواحدة. ومن جهة أخرى أن صاحب الشرع (محمد بن عبد الله ص) بين أنه مبعوث لكافة البشر أحمرهم وأبيضهم، أسودهم وأصفرهم، وبالتالي فالمدينة الفاضلة ليست لجنس معين كما هي عند أفلاطون أو أرسطو الذين حصرها على الشعب اليوناني فقط. وفي تعليقه على فكرة خصوصية المدينة العرقية لدى أفلاطون يقول ابن رشد أن الزمان والمكان يختلف، ولو أن أفلاطون كان حاضرا في

---

(١) راجع كتابه: أفلاطون في الإسلام.

(٢) ربيع ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد و أبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد ٧٨ (م. سابق) ص ٣٢٢.

زماننا لغير رأيه، وبعدها يؤكد ما تذهب إليه الملة الإسلامية أن الدعوة إلى الفضيلة شاملة وعامة: " وإلى هذا أشار صاحب الشرع بقوله: "بعثت للأحمر والأسود[1]".

٣- شروط حاكم المدينة الفاضلة

بيَّنا سابقا أن ابن رشد يرى أن المدينة الفاضلة لا تنشأ بالوجه الذي يراه أفلاطون فقط، بل هناك أوجه أخرى، فلقد ذكر من بينها فكرة تعاقب مجموعة من الرؤساء غير الفلاسفة على حكمها إلى أن يظهر الفيلسوف الحاكم.

ومن هنا نرى أن الحاكم الحقيقي للمدينة ليس في الملك الحق أو رئاسة الفقهاء الخمس بل في الفيلسوف التام في كماله، المعد بالطبع للتدبير النظري والعملي.

وشروط رئيس المدينة الفاضلة في الطرح الرشدي تتجه نحو تزكية النظرة الأرسطية، فابن رشد يرى أن ما وضعه أفلاطون لرئيس المدينة يبدوا ممتنعا وجوده في البشر، فتلك الصفات لم يكن لتوجد إلا في الأنبياء.

لكن رغم الاعتراض الرشدي على شروط أفلاطون، فهو يراها من الناحية النظرية معقولة غير أنّها من الناحية العملية ممتنعة.

فرئيس المدينة بالضرورة يكون مُحصلا للعلوم النظرية والعملية معا، والفضائل الخلقية خاصة الرفيعة منها. والرئيس إنما يطلق على كل من على تدبير المدن، وبالتالي لا فرق من حيث المقصد بين الفيلسوف والملك وواضع الشرائع أو الإمام، مادام كل واحد منهم يباشر مهمة تدبير الحكم لكن الفرق بينهم يكمن في الشروط التي تُعطي لكل واحد منهم شرعية الرئاسة.

وحاول ابن رشد أن ينتقد المذهب الشيعي في سياق الحديث عن خصال الرئيس، فالإمام الذي يوظفه الشيعة في دعوتهم السياسية إنما هو عند ابن رشد

---

(١) الضروري في السياسة، ص١١٣.

الفيلسوف: " لأن الإمام في اللسان العربي، هو الذي يُؤتم به في أفعاله. ومن يؤتم به في هذه الأفعال هو الفيلسوف، إذن فهو الإمام بالإطلاق[1]".

لقد بات واضحا أن الغاية من وجود المدينة لن تتحقق إلا أثناء حكم الفيلسوف، وبالتالي فإن مبايعة الفيلسوف على الحكم لن تتم عند أفلاطون إلا عند اتصافه بالخصال التالية:

١- سلامة الفطرة والطبع من الأخلاط التي تنشأ أحيانا من الفساد، وأن يكون مستعدا بهما لتحصيل العلوم النظرية واستقبال الجواهر وإدراك الأعراض.

٢- قوة الذاكرة وسلامتها من آفات النسيان، لأن قوة الحافظة تُسرع النظر والقراءة، وضعفها يُجهد الإنسان على النظر لكن دون جدوى.

٣- محبة التعلم والإقبال عليه بشغف.

٤- الاتصاف بالصدق والأمانة، ونبذ الكذب إلا في موطن الوقاية والإصلاح.

٥- الإعراض عن اللذات الحسية، والرغبات والشهوات، لأن تعيق تحصيل الفضائل كما تؤدي إلى تغليب الجزء الشهواني على الجزء الناطق.

٦- الإعراض عن محبة المال وتكديسه.

٧- كبير النفس عال الهمة، بعيد المرام.

٨- أن يكون شجاعا مقداما، لأن التدبير فن يحتاج إلى قوة الشكيمة والجرأة.

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٣٦.

٩- امتلاك صفة النزوع نحو الخير والحق والجمال.

١٠- أن يكون خطيبا، قوي العبارة، بيّن الإشارة، قاطع البرهان عن طريق معرف الحد الأوسط، محكم البيان.

١١- أن يكون قوي الجسم سليم البنية.

١٢- أن يكون حسن الخَلق.

وبعد أن عرض ابن رشد شروط أفلاطون، لا حظ أنها ممتنعة الوجود في شخص واحد، وأن هذه الشروط تجعل قيام مدينة فاضلة ممتنعة: "ولهذا كله يندر وجود مثل هؤلاء القوم. ولمكان هذا يصُعب وجود هذه المدينة(١)".

لكن ابن رشد يرى أن المدينة الفاضلة التي يسعى لها ممكنة وبغير الوجه الذي أراده أفلاطون، وإذا كان سبب امتناع المدينة يكمن في امتناع خصال الرئيس، فإن ابن رشد تبنى شروط أرسطو الأربعة:

١- حسن الخَلق: سلامة الجسم وقوته، وحسن القوام.

٢- حسن الخُلق: الميل إلى الصفات الحسنة، والابتعاد عن الرذائل.

٣- حب العلم والتعلم، لكونهما شرطين أساسيين لتحصيل العلوم النظرية والعملية.

٤- أن يكون محبا للصدق وكارها للكذب. ويبيح ابن رشد للرئيس الكذب في السياسة إذا كان الغرض تربية الرعية على الفضائل : " وأما كذب الرؤساء على العامة فهو يصلح لهم على نحو ما يصلح الدواء للمريض. وكما أن الطبيب هو الذي يعطي الدواء، فكذلك الذي له أن يكذب على

(١) الضروري في السياسة، ص١٣٨.

العامة هو الملك فيما يتقلده من مهام، لأن الحكايات الكاذبة ضرورية في تعليم أهل المدينة(١)".

وشروط أرسطو تبدو أكثر إمكانية من شروط أفلاطون، ولعل هذا السبب الذي جعل ابن باجة وابن الطفيل ينتقدان الفارابي لكون هذا الأخير تبنى الشروط الأفلاطونية كلها، واعتبرها إلزامية.

والغاية من وجود الفيلسوف على رأس المدينة هو بمثابة الرأس للبدن، أي غاية هي التدبير والتفكير، وإعطاء كل فرد في المدينة ما يناسبه من كمال، وجاء في كتاب [السعادة والإسعاد ٤/١٧٤] للعامري ما يلي: "وقال أفلاطون يجب على السائس أن يجعل غرضه الأدنى في السياسة اكتساب الخيرات البهيمية لأهل المدينة وإبعاد الشر عنهم، وهذه الخيرات هي الصحة والجمال والشدة والرابعة اليسار، لا الذي يكون باقتناء المال لكن الذي بحسن استعمال المال.قال ثم إنه يجب من بعد ذلك أن يكسبهم الخيرات الإنسية وهي العفة والشجاعة والحكمة، والرابعة العدل. والعدل شامل لجميعها(٢)".

ومن جهة أخرى فحكم الفيلسوف يجعل الرئاسة واحدة وغير متعددة، لأن قوة المدينة في أحادية حاكمها الفاضل، ويرى ابن رشد أن المدينة الفاضلة ترقى في الرئاسة إلى أن تصير رئاسة أحادية، يقول ابن رشد: " وبالجملة الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار فإنها وإن كانت ذوات رئاسات كثيرة فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتؤم غرضا واحدا، وإلا لم تكن واحدة. وكما أن من هذه الجهة يكون البقاء للمدينة كذلك الأمر في العالم، ولذا كانت المدن المنزلية سريعة البوار(٣)".

---

(١) الضروري في السياسة، ص٩١.

(٢) نقلا: عن سميح دغيم، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص٥٩٠.

(٣) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، ص ١٥٢.

والمدن المنزلية هي التي أنتجتها العصبية والمغالبة، فلم تستطع أن تستمر تاريخيا، لكونها لم تنشأ على العلم النظري والعلم المدني، وإنما كان نشوؤها كنشوء الفطر، فتعدد فيها الرئاسات فيؤول أمرها آخر الأمر إلى الفساد والانحلال، ولذا دعت الضرورة أن يكون حاكم المدينة واحدا: " ومن هنا جاءت ضرورة وحدة الحاكم أو المدبر، وفساد نظام المدينة الواحدة إذا تعدد فيها الرؤساء(١)".

٤-الغاية من وجود المدينة الفاضلة

إن البحث عن الفردوس المفقود، والكمال المفتقد، كان منذ أن وعى الإنسان وجوده يشكلان همّا ووهما، حقيقة وخيالا، وليس من المفارقة القول أن الغاية من المدينة الفاضلة عند ابن رشد إنما هي نفسها الغايات التي نلاحظها في جل الخطابات الحالمة. فالمدينة الفاضلة هي في الأصل محاولة محاكاة مدينة الفطرة الإلهية التي كان يسود فيها الخير المطلق والجمال الأسمى والحق الشامل.

إن ابن رشد يبحث عن مدينة الإنسان الكامل والناموس الفاضل، وعن المدينة التي يغيب عنها وحداني التسلط الذي أنهك العباد والبلاد، وأفسد النواميس والعقائد.

مدينة بلا متكلمة ولا فقهاء العامة، بل بفلاسفة وعلماء دين متنورين، لا يجعلون ظاهر الشرع مقصدهم.

إنها مدينة يجد فيها الإنسان نفسه، وتُؤمن له الحرية والعدل، والمساواة الاجتماعية.

إن الغاية من المدينة الفاضلة عند ابن رشد تنطلق من السؤال التالي: ما الغاية من خلق الإنسان أصلا ؟؟

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٥٥.

وعليه يرى ابن رشد أن معرفة الغاية من وجود الإنسان هي أول ما يجب أن يُعلم ويُعرف: " وإنه لما كان الإنسان واحد من الموجودات الطبيعية، فإنّه يجب بالضرورة أن تكون له غاية من أجلها خلق، إذ لكل موجود طبيعي غاية، كما تبين في العلم الطبيعي، فبالأحرى الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات(١)".

وبالتالي فليس هناك مجال للقول أن الإنسان خلق عبثا أو بمحض الصدفة والاتفاق، بل هو خُلق لغرض عمارة الأرض: " إن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده(٢)". وثمرة الوجود هي بلا شك تعمير الأرض ومعرفة الله.

كما يرفض ابن رشد ربط الغاية من وجود الإنسان في حفظ النوع والنسل وتحصيل الضرورات، أو في اليسار واللذة الحسية، بل إن الإنسان كونه جزء من المدينة فغايته توجد ضمن غاية الكل: " أعني أن بعضهم هو من أجل البعض الآخر. وما يعنيه الناس بالغاية هو بلا ريب، منتهى الشيئ(٣)".

والغاية الكبرى من وجودها أصلا تتمثل في:

١- تحصيل السعادة الكبرى

إن تحصيل السعادة لا يكمن في تحصيل الخيرات الحسية، بل في اكتساب الكمال الإنساني الذي يوجد فينا بالقوة لكن تجسيده في الذات إنما يكون بالإرادة والمجاهدة، وأن علاقة الإرادة به هي علاقة حدية كعلاقة المقدمات بالنتائج فقط، فالكمال الإنساني موجود فينا قبل وجود الإرادة: " ومن البين أن الكمال الإنساني

(١) الضروري في السياسة، ص ١٤٢.
(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٢٤٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

نفسه ليس يُكتسب بالإرادة، لأنه موجود بذاته قبل الإرادة.وللإرادة صلة بحدها على نحو ما يوجد لها صلة بحد الكمالات الأخيرة[1]".

وابن رشد يتفق مع الفارابي كون تحصيل الكمالات يحتاج إلى جماعة سياسية، وأن الفرد لا يمكنه ذلك لافتقاره المجال الحيوي الذي يفجر فيه مدنيته، وعلى هذا قال الفارابي: " وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه[2]".

والغرض من نفي اكتساب الكمال بالإرادة المباشرة عند ابن رشد، هو محاولة نقد فلسفة ابن باجة وابن الطفيل حين اعتبرا أن الكمال مسألة شخصية وتجربة ذاتية، وأن الإنسان يمكنه أن يحقق كماله بعيدا عن الجماعة والمدينة. غير ان ابن رشد يرى أن الكمال لن يحصل خارج الجماعة، وأن السعادة تُكتسب مع قيام المدينة الفاضلة. ويرى أ. عبد الرحمان بدوي أن ابن رشد لم يكن مهملا للغايات البسيطة، فمثلما الإنسان يبحث عن الكمال يبحث عن أسباب العيش: " الإنسان محتاج إلى المجتمع ليس فقط من أجل الوصول إلى الكمالات الإنسانية، بل كذلك من أجل اقتناء ضرورات العيش[3]".

ويكون بذلك ابن رشد جمع بين الرؤية الأفلاطونية والأرسطية جمعا يجعل الدولة تتجه نحو ما هو واقعي بنفس المنحى الذي تتجه به إلى ما هو ميتافيزيقي.ويمكن أن نفهم الغاية الرشدية من تأسيس المدينة من خلال ما توصل إليه شوفاليه: " إن تكوين المدينة يُفسر، من حيث طبيعة الأشياء وطبيعة الإنسان، بكل بساطة، بعجز الفرد عن كفاية نفسه بنفسه، وحاجته لألف مادة لا يستطيع أن يقدمها

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٥٦.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٢.

(3) Badoui Abdurrahman, Histoire de la philosophie en Islam , P.859.

له إلا الآخرون فقط. إن اختلاف القابليات الفردية وتقسيم العمل هما إذن الأساس المزدوج لما يمكن تسميته بالمدينة الأولى، نموذج البراءة السعيدة والعدالة الابتدائية. إنّها المدينة الطبيعية الحقيقية، السليمة والبسيطة، التي تجهل كل التنميقات المصطنعة(١)". وهذا فعلا ما يحلم به مبدعو اليوتوبيات الكبرى.

يقول صالح مصباح: " ويبدو أن ما دفع ابن رشد إلى القول بالتباس غرض ابن باجة في رسالة التدبير، قد يكون الصعوبات التي رأينا، لذلك سيقوم ابن رشد بنقد تلميحي لفكرة التوحد ذاتها، ليس فقط بالتذكير بموضوعة مدينة الإنسان كما رأينا، بل وبمواجهة أوضح لنص ابن باجة حول التوحد(٢)".

٢- معرفة الله

إن الاجتماع البشري يهدف آخر الأمر إلى معرفة خالق الموجودات، وفاطر الكون، وخالق كل شيء، وبالتالي تصبح المدينة الفاضلة من خلال مؤسستها التعليمية ورئيسها الفاضل هي أكثر المدن معرفة لله. وأن الغاية من خلق الإنسان عند ابن رشد هو معرفة الله حق المعرفة، ومن ثمة عبوديته وفق ما يقتضيه حال العبد مع السيد: " مثل ما تأمر به شريعتنا لمعرفة الله تعالى، وإلى معرفة عملية، مثل ما تحض عليه من أخلاق، وقصدها من هذا هو عين ما تقصده الفلسفة جنسا ومقصدا(٣)".

والله هو غاية الإنسان في عملية التعلم والتدرج في الكمال. إن التفرد والتوحد حتى وإن أفضى إلى معرفة الله فهو لم يحقق الغاية والمتمثلة في مناب البعض عن البعض في إدراك الكمال.

---

(١) شوفاليه، جون جاك، تاريخ الفكر السياسي ص ٤٠.

(٢) صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي سعادة المدينة أو سعادة الفرد ؟) أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٢٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٤.

لكن كيف يمكن أن تتحقق مدينة ابن رشد في مكان وزمان غير فاضل ؟؟

المبحث الثالث

من منطق اجتماع الحيوانات إلى منطق اجتماع العقل

لم تكن الغاية من المتن الأفلاطوني الشرح والتعليق فقط، بل الغاية منه أصلا هو تقديم نظرية في السياسة، ونعني بذلك محاولة ابن رشد إبداع سياسة مدنية لعلها تنقذ المدينة الأندلسية الجاهلة من مصيرها المشؤوم الذي تؤول إليه آخر الأمر، بعد أن مكثت تحت حكم الطغيان، وأصبح نظامها السياسي يمثله أحادي التسلط.

والسياسة المدنية عند ابن رشد تنطلق من مجموعة من المنطلقات والأسس، تتفق في بعضها مع أطروحات الفارابي خاصة عندما يتحدث عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة، كما يتفق مع ابن باجة في ضرورة فرض سلطة الأخلاق على السياسي. لكن رغم ما نكتشفه من توافق بين آراء ابن رشد وأفلاطون وأرسطو، وفلاسفة الإسلام السابقين عنه في العهد إلا أن ابن رشد تميز بالمنهج الذي عالج به الأزمة السياسية في العالم الإسلامي، كما أن خطابه لم يكن خطابا رمزيا، بل كان خطابا مباشرا وصريحا، والمواقف الرشدية تجاه المسألة السياسية في العالم الإسلامي آنذاك كانت جد ثورية بالمقارنة مع الفارابي أو ابن باجة.

فالفارابي اكتفى بتقديم الآراء دون الإشارة الصريحة إلى الثورة، أما ابن باجة فهروبه من مواجهة مجتمعه جعلت فكره انطوائيا وانعزاليا، فمدينة الفرد لا تثير البؤر الاجتماعية ولا تدفعها نحو التغيير. لقد تميزت السياسة المدنية الرشدية بالتناغم بين ما هو علمي وعملي، وما هو إنساني واجتماعي، وبين ما هو شرعي وفلسفي، وكان

بالإمكان أن تحدث انقلابا جذريا في الأندلس لو استطاع الأمير أبي يحي أن يكون أول شخص يتولى منصب "الملك الحق". لكن الأزمة والمحنة، النكبة والصدمة، ومقتل الأمير أبي يحي على يدي أخيه المنصور جعل السياسة المدنية الرشدية تفقد وجودها. وسنورد السِّياسة الرشدية على النَّحو التالي تبعا لمواقف ابن رشد السياسية:

١- من منطق إجتماع البيوتات إلى منطق إجتماع العقل

إن ابن رشد من خلال شرحه للمتن الأفلاطوني، بيّن أن القصد من الشرح هو تغيير السياسة القائمة في المدن الإسلامية. وهذا يعني أن ابن رشد درس الظاهرة السّياسية في المدن الإسلامية، وبالتالي فهي تتمثل في تغيير طبيعة النظام السّياسي.

وعليه فإن التنظير السياسي يجب أن ينطلق من مبدأ القطيعة مع ما هو قائم، وأول شيء يلتفت إليه ابن رشد طبيعة الأنظمة السياسية الإسلامية، التي هي عبارة نظام البيوتات والأسر، وبالتالي تقوم على منطق النصرة والولاء، ويتساوى الجور بالعدل، والفضيلة بالرذيلة ما دام المال والحكم باق في القبيلة أو الأسرة.

إن ابن رشد سبق ابن خلدون في القول بنظرية العصبية في الحكم، غير أن ابن خلدون اعتبرها ظاهرة سياسية صحية، وجعل من تعاقب ظواهرها قانونا يسرى على نظام قيام الدول وانحلالها. أما ابن رشد فيرفض العصبية باعتبارها تؤدي إلى نظام حكم غير فاضل، وتنعدم فيها الغاية من المدينة، أي خير الجماعة وسعادتها.

إن رفض نظام البيوتات عند ابن رشد مبني على أساس فلسفي بحت، لكونه مرتبطاً بغايات دنيوية صرفة التي هي في الأصل أساس قيام المدن الجاهلة والضالة.

واجتماع البيوتات خال من أي غايات عقلية، ولذلك فهو كثير التبدل والتحول، ينمو فيه الفساد وظلم العباد، وتنعدم فيه العدالة والعفة، وتندر الحكمة، وتحيد الشجاعة عن حديها ووسطها الذهبي.

ولقد سجلنا من خلال التحليل الرشدي لنظام البيوتات بالأندلس جملة من المفاسد، ذكر بعضها ابن باجة في رسالة تدبير المتوحد، وأشار إلى أن تلك المفاسد تعود إلى كون المجتمعات العربية والبربرية مجتمعات منازل وبيوتات أكثر منها مجتمعات مدن وحواضر، كما قال ذلك ابن باجة(١). وتحليل مفاسد أنظمة البيوتات يستدعي ذكر البدائل الرشدية المرتبطة بمشروعه السياسي والتي هي على النحو التالي:

١- من أنظمة البيوتات الاعتباطية إلى الأنظمة الفاضلة.

والقصد من ذلك أنها اجتماعات تتجه نحو الحالة الأولى للإنسان، وبتعبيرنا المعاصر هي اجتماعات متخلفة منغلقة. وابن رشد في قوله التالي: " والاجتماعات في كثير من الماليك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير(٢)".

نستشف من خلال لفظة [اليوم] أن بن رشد يؤمن أن النظام السائد في وقته نظام مخالف لمقاصد الشريعة والجماعة. أما لفظة [لا غير] فتعني أن ابن رشد يستعمل صيغة القدح والسلب وليست صيغة المفاضلة والمدح.

وإذا كانت البيوتات تعكس العصبية التي هي أساس قيام الدول وأفولها، فإنّها نظام بدائي لا يراعي سنن التغير والتحول، ولا يربط مصير الدولة بالغايات والفضائل. ومنه فلا عجب أن ترى عمر الدولة لا يتعدى ثلاثة أجيال.

والفرق بين تصور ابن رشد وابن خلدون، أن الثاني يتعامل مع الواقع الإسلامي كما هو وبالتالي يقر مبدأ نظام البيوتات والعصبية. في حين أن ابن رشد قبله يرفض نظام البيوتات، ويرى أنّه نظام يكرس مجتمع الوحوش الضارية: " وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، ص٥٤.

(٢) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٧٥.

على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها[1]". والحل عنده يكمن في استبدال نظام التوحش بنظام إنساني يخضع لمبادئ العقل وتوجيهات الحكمة العملية.

وعليه تتجلى عبقرية ابن خلدون السياسية في تقنينه لنظام البيوتات وتطبيقه على جميع أصناف الدول، جاعلا من العمران البشري أساس التحليل الاجتماعي والسياسي.

أما عبقرية ابن رشد تكمن في علمه بطبيعة الحكم في المدن الإسلامية، ومن ناحية أخرى رفضه للنظام السياسي القائم على منطق البيوتات وتقديمه للبديل الحضاري الذي يعطي للإنسان بعده الفلسفي، ويحقق له الغايات الكبرى من التجمع الإنساني الإرادي.

٢- من الناموس الطبيعي إلى ناموس الفلسفة والشرع.

إن نظام البيوتات يقتصر في بنيته الدستورية على قيم الناموس الطبيعي، الذي يحفظ لهم حقوقهم الطبيعية فقط، أي أن يحتكم إلى قوانين الطبيعة الأولى (النفس بالنفس، العين بالعين...) التي تتلاءم وطبيعة نظام البيوتات. والدستور الطبيعي يغيب حكمة العدالة وتصبح تابعة للقوة والمكانة الاجتماعية فتضيع القيم الفاضلة وتسيطر قيم السادة، ويكون المجتمع القائم مجتمع الضلال والجهالة.

والقوانين الأولى التي تفرضها سلطة البيوتات الغاية منها حماية طبقة السادة لا غير وبالخصوص حفظ المال والعرض والنفس، وفي هذا الشأن يقول ابن رشد: "وإنّما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى".

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

وهذا يعني أن ابن رشد باعتباره فقيها أولا يدرك أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة له قد حادت عن روح الشريعة الإسلامية منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، واستبدلت الناموس الإلهي بالناموس الطبيعي الذي كان سائدا قبل الإسلام الذي يتناغم ونظام العصبيات.

والمشروع الرشدي المتجدد ينطلق من الثورة على دستور الدولة الموحدية ومن ثمة على نظامها السياسي القائم على منطق البيوتات. ويمكن اعتبار أن كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد يعده ابن رشد كدستور للمدينة الجديدة حيث تتزاوج فيه الشريعة الإسلامية مع روح الفلسفية.

٣- من اقتصاد البيوتات إلى الاقتصاد العام.

والآفة الثالثة في النّظام الموحدي كنموذج من أنظمة الحكم الإسلامي كون اقتصادها قائم على اقتصاد البيوتات وليس على الاقتصاد الموجه من قبل سلطة المدينة والدولة. والخطورة تكمن في كون رياسة المدينة تضطر إلى الاستعانة بأصحاب البيوتات المالكة عند الحاجة مما يجعل سياستها تميل نحو من يملك أكثر.

ومن ناحية أخرى أن المال والاقتصاد عندما يتمركز في البيوتات لا في خزينة الدولة العامة، ويصبح الزائد منه في مصلحة أرباب البيوتات. ونتيجة هاجس الخوف من ضياع الممتلكات الخاصة يتجه السادة إلى توظيف الزائد من المال لحماية مصالحهم، فتكثر العصبيات داخل العصبية الواحدة، وتتوزع المدينة إلى مناطق نفوذ فتضعف شوكة السلطان إذ يصبح كل سيد مشكلا تجمعا لنفسه: " ويبيّن أن جميع أموال هذه المدينة هي أموال بيوتات، وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما زاد من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم[١]".

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٥.

ويظهر من خلال سلوك أصحاب النفوذ أن الدولة فقدت أحد أهم وظائفها الأساسية والمتمثلة أصلا في الأمن والدفاع عن المواطنين. وعندما يصبح كل سيد يمتلك مرتزقة يذود بهم عن ممتلكاته فإنه ليس من البعيد أن يتحول في لحظة إلى طالب سلطان، وهذا ما حدث بعد زمن ابن رشد أي ظهور عهد ملوك الطوائف بالأندلس.

واقتصاد البيوتات هو اقتصاد الريوع ينتج عنه كثرة المكوس والغرامات. ذلك أن أصحاب البيوتات المالكة اعتبروا أن الغاية من جمع المال هو جلب الضرورات والحاجيات، وتحسين الحال، والميل إلى العُجب والفخر.

وإذا كانت الغاية من المال ما ذكر سابقا فإن الدولة نتيجة خطأ فلسفتها الاقتصادية تلجأ عندئذ إلى الإكثار من أنظمة المكس والغرامة وتكون الطبقة المتوسطة والصغرى هي المعنية بذلك فقط.

وعليه فإن ابن رشد يرفض اقتصاد البيوتات ويقترح نظاما اقتصاديا قائما على مبدأ مركزية المال في سلطة المدينة الراشدة. وبالتالي يُمنع في المدينة الفاضلة المِلك والتّكديس، ويصبح المال مال الجماعة لكون المدينة للجميع، كما أن وحدة المدينة لا تكتمل إلا بوحدة الملكية، وفق مبدأ المشاركة في الحق العام.

فالانتماء إلى المدينة يجعل الولاء لها قائما ما دام المواطن يشعر أن العدالة في التوزيع قائمة، وأن المال عام وشركة بين كل المواطنين.

٤- من التقسيم الاجتماعي إلى تقسيم العقل والشرع

لقد كان من البديهي أن يكون للنظام الموحدي تصور خاص في تقسيم الشرائح الاجتماعية من حيث المنازل والرتب تماشيا ووضع كل طبقة في سلم نظام البيوتات.

ويرى ابن رشد أن الموحدين قسموا المجتمع إلى قسمين، الأول مجتمع السادة تمثله ثلة من سكان الدولة، وهم في أغلب الأحيان من أعيان البيوتات الموحدية، ولم

يصبحوا سادة لا بالعلم والكمال، ولا بمأثور الأعمال، وإنما صاروا سادة بقوة السلطان. والقسم الثاني هم العامة، وهم أكثر سكان الدولة حرمانا واضطهادا، وسعيا وعملا، إلا أن أموالهم وسعيهم يسلبه آخر الأمر السادة.

وعندئذ أصبحت المدينة الأندلسية مدينة التسلط والطغيان، وتغيب فيها قيم الخير والإحسان، ويصبح الإنسان عبدا لأخيه الإنسان.

وابن رشد يرفض في مشروعه السياسي الجديد تقسيم المجتمع الفاضل على أساس منطق البيوتات، ونستشف ذلك من خلال قوله: " والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، كما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا[1]".

إن ابن رشد تبدوا ثورته على التقسيم الموحدي المنافي للعقل والشرع، فالموحدون اعتبروا أنفسهم سادة وقادة لا على أساس أن الناس معادن، بل على أساس الإرث التاريخي الذي اكتسبوه بقوة السيف والمال. فجعلوا ناموسهم الخاص يشرع لهم حق التسلط والطغيان على العامة، ويصف ذلك ابن رشد فيقول: "وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط،كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه[2]".

واختلال المدينة يكمن دائما في عدم معقولية التقسيم الاجتماعي، ذلك أن منطق السادة يكرس منطق التسخير البشري لصالح ثلة قليلة، وأن أصل البلاء فيه ارتكازه على الناموس الذي يدفع الإنسان إلى الكسب وخاصة العامة، وعندها فإن البيوتات المتسلطة باسم السلطان والدين تجد بغيتها فيما يجمعه العامة من أموال، ولا يمكن الاستيلاء عليه إلا بما يفرضه نظامهم السياسي ودستورهم المفروض من مكوس

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه والكان نفسه.

وغرمات، يقول ابن رشد: " وإنّما يغلب على العامة في الأكثر حب المال، لأن النّواميس الأولية عندهم كانت أميل إلى الكسب[1]".

والدستور الموحدي وإن كان ظاهره يتجه نحو الشريعة الإسلامية إلا إن باطنه يعكس دستور المدن الكرامية التي عدت عند كل من الفارابي وابن رشد من المدن الجاهلة.

وعليه يجوز للسادة في دساتير المدن الجاهلة والضالة جمع الأموال من العامة بحجة التوزيع والعدل. غير أن نظام البيوتات لا يعرف حقيقة العدالة لابتعاده عن روح الفلسفة والشرع. فيدرك العامة أن أموالهم تُأخذ بغير حق، فيحاولون تغير الرياسة، عندها يتحول الحاكم باسم بيوتات السادة إلى وحداني التسلط فيعم الظلم والجور، والخوف واللأمن، وتفقد المدينة وجودها السياسي والغاية التي من أجلها كانت أصلا.

والخطأ في ثورة العامة أنها تتجه إلى تغيير الرئيس لا إلى تغيير تركيبته، لأن التغيير الشامل يكمن في تغيير المنظومة التربوية التي إن كانت وفق ما ينبغي أن يكون قضت على نظام البيوتات واستبدلته بالتقسيم العقلي الذي يضع الإنسان حيث يضعه عقله، وتمنحه حقه وفق ما يقدمه من عمل.

٥- من الطفرة الافلاطونية الى التدرج الرشدي

يعتقد أفلاطون أن قيام المدينة الفاضلة يتم بأسرع وقت ممكن، في حالة وجود من تتوفر فيهم شروط الفضيلة، وكأن أفلاطون يرجع ظهور المدينة الفاضلة إلى مبدأ الطفرة أو الاتفاق [الصدفة].

يربط أفلاطون بين وجود أطفال في سن العاشرة يُأخذون من أسرهم ليربوا في قرى تربية فاضلة، ولما تتم عملية التربية فإن المدينة ستنشأ مباشرة: " ينبغي عليهم أن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٦.

يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول [ابن رشد استعمل القرى]، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة. وعلى هذا النّحو يتحقق الدستور الذي رسمناه بأيسر الطرق وأسرعها[1]". غير أن ابن رشد يعتقد أن الوجه الذي قدمه أفلاطون يعتبر من باب الأفضل في نشأة المدينة لكنه لا يعتبر الأوحد، إذ يرى ابن رشد إمكانية نشوء المدينة على وجه آخر: " وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها، وقد تنشأ على غير هذا الوجه[2]".

والوجه الذي يقترحه ابن رشد في نشأة المدينة يتسم بعدة خصائص:

١- أنه يتطلب زمنا طويلا: " غير أن ذلك يكون في زمن طويل[3]". وعلة ذلك أن المشروع التربوي الرشدي مبني على التدرج أولا، وثانيا أن عملية التّحول من نظام إلى نظام تتطلب وقتا.

٢- أن المدينة الفاضلة قبل أن يحكمها الفيلسوف الفاضل ينبغي أن يتعاقب على حكمها ملوك فضلاء في أزمان طويلة: " وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء[4]".

٣- أن عملية التّغيير لا بد أن تكون بوتيرة بطيئة، لأن عملية تغيير الذّهنيات والآراء لا يرسخ في النفوس إن كان مبنيا على السرعة والتسرع: " فلا يزالون يرعون هذه المدن [الملوك الفضلاء] قليلا قليلا، إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير[5]".

(*) وضعنا فصلا خاصا بالنظرية التربوية الرشدية .

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٥٤.

(٢) الضروري في السياسة، ص١٦٤.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) المصدر والمكان نفسه .

(٥) الضروري في السياسة، ص.١٦٤.

٤- أن المدينة الفاضلة تنشأ بالأفعال والآراء معا، ويكون ذلك مُرتبط بالبعد والقرب من مثال المدينة الفاضلة [مدينة الرسول].

٥- أن المدينة الفاضلة في عصر ابن رشد ينبغي أن تتأسس على الأعمال الصالحة والآراء الحسنة، لأن أهل المدن الإسلامية لا تنقصهم الآراء بقدر ما تنقصهم الأعمال الصالحة: "وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة. وأنت تلمس ذلك في مدننا(١)".

٦- أن المدن الإمامية التي اعتمدها الفارابي لا تصلح في زمان ابن رشد لأنها قائمة على الأفعال. ونلاحظ أن ابن رشد ينتقد مشروع الفارابي الإمامي، ويحاول أن يرد المدينة الإمامية إلى جذورها الفارسية، فلقد جاء في كتابه تلخيص الخطابة ما يلي: "وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالإمامية، ويقال أنها كانت موجودة في الفرس فيما حكاه أبو نصر [الفارابي](٢)"..
وبما أن كتاب الضروري لاحق فابن رشد يجزم أن المدن الإمامية ذات جذور فارسية ليس لأن أبا نصر الفارابي حكى ذلك، بل لأن ابن رشد تأكد منه: ".. وقيل أن هذه المدينة، أعني الإمامية، كانت منها مدن الفرس القدامى"(٣). وهي محاولة نقدية تهدف من خلال الملاحظات التعريض بالإيديولوجية الشيعية التي تبني مشروعها السياسي على فكرة الإمام.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٤.
(٢) ابن رشد، تلخيص الخطابة (م.سابق)، ص ٦٩.
(٣) الضروري في السياسة، ص١٦٥.

٧- **ومن جهة أخرى، فهو ينتقد سلوك المنصور، الذي يزعم أنه امتلك** أجزاء الفلسفة، بيد أن أفعاله غير صالحة، لممارسته القهر، وخنق الحريات الأساسية للفرد: " وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة [واطلع] على طرق تحوّل المدن أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها"(١).

وهذا يعني أن ابن رشد ينتقد سياسة المنصور الذي اعتقد أن الاشتغال بالفلسفة والنظر، والاهتمام بالآراء من شأنه أن يصلح المدينة ويرتقي بها، فابن رشد يرى أن ما يعتقده الخليفة لا يؤدي إلى الغاية التي يرمي إليها النظر.

ومن خلال تلك الخصائص التي لفت ابن رشد نظر الناظر في مشروعه إليها، يكون قد أكد بالفعل أن تلخيص كتاب أفلاطون ليس من باب الشرح فقط، بل هو من باب التنظير السياسي، وأن استدعاء أفلاطون تم بناء على أن خطابه الفلسفي يعطى لابن رشد حرية إبداع المفاهيم السياسية ضمن متنه السياسي.

٦- من الحاكم الممتنع ووجوده إلى الممكن قبوله.

يرى ابن رشد أن المدينة الفاضلة لا يمكن تحقيقها في زمن يسير، بل تحتاج إلى تعاقب الأجيال، وبالتالي فإنه ليس من المنطقي والمعقول أن لا ننتظر مجيء الفيلسوف الفاضل، بل يجب أولا أن تمر المدينة الفاضلة بحكم ملك أو أحد أشباهه، شريطة مبلهم بالطبع إلى الفضائل العملية والنظرية.

وكما أسلفنا سابقا، فإن المهمة الأولى لصفوة الأخيار هو القضاء على نظام أحادي التسلط، وإرجاع الحكم إلى الجماعة، لأن كل من ابن رشد وأفلاطون يعتقد أن المدينة الجماعية هي التي تمنح الفضاء الثقافي الأنسب للفيلسوف لكي يبدع نظامه الفاضل.

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ١٦٤/١٦٥.

وبالتالي فإن المدينة الجماعية التي تمتلك نصف الخير والشر يجب على أخيارها أن يُمَلِّكُوا من توفرت فيه الشروط. والحاكم الممكن وجوده مراتب، ساقها ابن رشد وفق الترتيب التالي:

١- الملك الحق

ونقصد بالملك الحق، ما حاول ابن رشد أن يحدد شروطه(*) في النص التالي: "فإذا قام بهذه السِّياسة من اجتمعت فيه خمسة شروط، وهي: الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخيل، والقدرة على الجهاد ببدنه، وأن لا يكون في بدنه شيء يعوقه عن مزاولة الأشياء الجهادية. "فذلك هو الملك على الإطلاق، وسياسته هي سياسة الملك الحق(١)". والملك الحق رغم كونه بعيدا عن مرتبة الفيلسوف، إلا أنه يمكن من خلال حكمه أن تتجه المدينة الفاضلة إلى التجسيد، لأن ابن رشد يعتقد أن المدينة الفاضلة لن تصير فاضلة إلا بعد تعاقب كم من ملك على حكمها. ولعل ابن رشد من خلال الشروط الخمسة كان يقصد بها شخص الأمير أبي يحي، لما وجد فيه من المعدن الأصيل.

٢- رئاسة الأفاضل

وبما أن امتناع وجود الملك الحق قائم في زمان ابن رشد خاصة، فهو يرى كالفارابي تماما أن بإمكان الأخيار (المسلمون) أن يُمَلِّكوا جماعة من الفضلاء، بحيث يمتلك كل فرد على الأقل منهم صفة من الصفات الخمس سالفة الذكر.فيكون من حيث الصِّفات جمع في شخص واحد، فيتعاونوا على تدبير أمر المدينة وفق ما يمليه الشرع والعقل: " أما إذا لم يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة، بأن يكون أحدهم يعطي الغاية والثاني يُعطي ما يؤدي إلى الغاية، والثالث

(*) الشروط وردت بنفس الصيغة في كتاب الفارابي (فصول منتزعة).

(١) الضروري في السياسة، ص١٦٨.

تكون له جودة الإقناع، والرابع تكون له جودة التخيل، والخامس يكون له القدرة على الجهاد، فيتعاونوا جميعا على إيجاد هذه السياسة وحفظها، فهؤلاء هم الذين يسمون الرؤساء الأخيار وذوي الفضل، ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل(١)".

وإذا كان أفلاطون يقصد بهم جماعة الحكماء، فإن ابن رشد يقصد بهم جماعة الفقهاء والقضاة الأفاضل، الذين كانوا يحكمون الدولة الموحدية في بدايتها، ومن بينهم جده القاضي.

٣- رئاسة الفقيه [ملك السنة]:

أما في حالة استحالة وجود الملك الحق، فإن الأخيار عليهم أن يُملكوا "ملك السنة"(*)، وهو أدنى من مرتبة الملك الحق، ويمكن وصفه بحكم ولاية الفقيه كما وردت في الخطاب الشيعي المُعاصر، ويتولى الحكم إذا توفرت فيه الشروط التالية: "وقد يتفق أيضا أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعنى رفعة الملك، غير أنّه يكون عارفا بالشرائع التي سنها المشرع الأول (النبي)، ويكون له القدرة على استنباط ما لم يصرح به المشرع الأول، فتوى وحكما، وهذا النوع من العلوم هو المُسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، فهذا يُسمى ملك السنة(٢)". وفي حالة تعذر وجود صفة العلم بالشرع والجهاد في صفة شخص واحد، يجوز عند ابن رشد أن يشترك شخصان في رئاسة المدينة، حيث يكون أحدهما عالما بالشّرع والثاني مجاهدا. ويرى ابن رشد أن هذه الشّراكة هي الأكثر شيوعا في العالم الإسلامي: "فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام(٣)".

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(*) المصطلح للفارابي وظفه في كتابه (السياسة المدنية)، وهذا يدل على أن ابن رشد قرأ رسائل الفارابي السياسية.

(٢) الضروري في السياسة، ص١٦٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٩.

والنتيجة الهامة التي نصل إليها، أن عملية التغيير ينبغي أن تبنى على أساس فهم طبيعة المدن القائمة أولا، وبعد فهمها تلحقها عملية إعداد المنظومة التربوية. ومنه ما هي طبيعة المدن القائمة، ولما هي من مضادات المدينة الفاضلة ؟ وأي مدينة منها تصلح أن تكون أرضية لبناء المدينة الفاضلة؟؟ وكيف يمكن تأسيس مدينة داخل مدينة غير فاضلة أصلا.؟؟

الفصل الثالث

المبحث الأول

التغيير السّياسي وإشكالية فهم المدن المضادة

يجعل ابن رشد مدينة الرسول هي المعلم الذي يقيس به فساد المدن أو عدمها، ويجعلها هي بداية المدينة السياسية في أمة الإسلام. وبالتالي فجميع المدن اللاحقة فهي إما متحولة أو متبدلة عنها. وهذه الرؤية تفرض على ابن رشد أن يكون ترتيب المدن الجاهلة على خلاف الفارابي تماما، لأن دولة بني أمية باعتبارها أول مدينة متحولة عن مدينة صاحب الشرع، ولم تكن مدينة الضرورة التي جعلها الفارابي أول مدينة مضادة للمدينة الفاضلة.

وعلى هذا الأساس سنرى بعد عرض وتحليل أفكار ابن رشد حول المدن المضادة، أهم الاختلافات الحاصلة بينه وبين رؤى كل من الفارابي وابن باجة.

اولا: المدينة الكرامية

كنا سابقا تحدثنا عنها من وجهة الفارابي(١)، وهي تتخذ عند ابن رشد نفس المعنى، أي مدينة المجد والشرف وحكم العُصبة، وتتصف بنفس الصفات التي وصفها بها الفارابي في كتابه السِّياسة المدنية. وينفرد ابن رشد بتحديد معلمها التاريخي حين يصرح كون معاوية بن أبي سفيان هو أول من أسس هذا النَّوع من المدن في تاريخ المسلمين، وبالتالي كان أول رئيس جاهل بالمفهوم الفلسفي حوّل المجتمع عن مدينته الفاضلة. ولنتأمل ابن رشد مصرحا ومنتقدا حكم معاوية: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في

---

(١) راجع الفصل من هذا البحث (المدن الفاضلة في الفكر الإسلامي).

الـزّمن القـديم، لأنهـم حـاكوا السّياسـة الفاضـلة ثـم تحولـوا عنهـا أيـام معاويـة إلى الكرامية[1]".

تنطلق نظرية ابن رشد في تحليل فساد المدن من المعطى الطبي، ففسادها شبيه بفساد الأجسام الطبيعية، غير أن فساد المدينة الفاضلة لا يكون من حيث الجوهر، بل فسادها يكون بالضرورة والحتمية الإنسانية[2].

وابن رشد لا يرد فساد المدينة الفاضلة إلى النوابت كما فعل الفارابي، بل يلقى عاتقه على الصنف المترئس عليها: "أما من أين يدخلها الفساد ؟؟ فجلي أنه يدخلها من الصنف المترئس عليها، إذا ما عرض له ما يزعزع كيانه فلحقه الفساد وامتزجت فيه أخلاط من غير الذهب والفضة[3]". وتلك الأخلاط لو قسناها على المجتمع الإسلامي زمن معاوية بوصفه هو المنعوت بالفساد، لكانت بقايا الجاهلية العربية، التي أعاد الأمويين إحياءها بعد أن قضى عليها صاحب الشرع (ص).

حاول ابن رشد استنادا إلى المتن الأفلاطوني أن يُحلل ظاهرة التّحول اجتماعيا، فالسَّادة عندما أهملوا اختيار النظائر في النكاح على ما هو عليه الناس من المعادن، يحدث أن يلد أبناء ليسوا من معدنهم فيتولوا أمور السياسة وهم ليسوا لها، لأن معادنهم الحقيقية تنزل منازل الصناع أو الحراس، وأول علامة من علامات التّحول كرههم للموسيقى وحبهم للرياضة (الفروسية و..)، عندئذ يتقوى فيهم الجزء الغضبي والشهواني، ويحدث أن يختلطوا بالسّادة [لكونهم أبناء لهم] فيجذب كل قرين قرينه إلى التشبه به[4]. لتظهر آخر الأمر الأمور التالية:

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٨٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٨٠.
(٣) الضروري في السياسة، ص.ص ١٨٠/١٨١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨١.

أولا: امتلاك الأموال: نتيجة فساد المنظومة التربوية، وغياب معايير اختيار النظراء، يلد السادة ولدان أغلبهم من الصنف الحديدي والنحاسي [لعل ابن رشد يشير إلى أبناء الجواري]، فينكبون على جمع الأموال واكتنازها، بينما يظل من كان صنفه ذهبيا في البحث عن الفضائل، إلا أن وجود طرفين متناقضين في السلطة يفرض ضرورة التوسط في نظام الحكم، فلا هو فاضل ولا هو غير ذلك: "فإذا تمادى الجذب بين الفرقين، اختاروا أمرا وسطا بين السياسة الفاضلة والسياسة التي يجمعون فيها الأموال[1]".

وتلك الوسطية تعني عند ابن رشد تحول السياسة إلى خليط بين الخير والشر: "فهذه السِّياسة يخالطها الخير والشر[2]". وبالتالي فهي وسط بين سياسة اليسار، أي سياسة القلة، وسياسة الفضلاء.

ثانيا: ظهور العبودية: يرى ابن رشد أن المدينة الكرامية بفعل الفساد الذي دب في أوصالها، يتحول الحفظة إلى عبيد ومرتزقه، ويتحول جُماع الأموال إلى سادة قاهرين يعشقون الدّروض والكرامة. وتلك الصِّفة قد ندركها من خلال ما قام به أمراء الدَّولة الأموية خاصة تشجيع الشعراء، وبذل العطايا لهم مقابل مدحهم وتكريمهم.

ثالثا: الحكم الأرستقراطي: أن طبيعة الحكم تتجه نحو حكم الصفوة، ويصبح معيارها الأساسي ليس الخطابة وقوة تأثير البيان، بل صفات الشجاعة والقدرة على الحرب.

رابعا: التباين بين مرحلة الشَّباب والكهولة: فابن رشد يتبنى الرأي الأفلاطوني الذي يصف المُتحول بصفتين متباينتين، ففي شبابه يكون كارها للمال وجمعه[3]،

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

محبا للحرب والرياضة غير أنّه في شيخوخته يميل إلى جمع المال، ويتحول طبعه إلى كرامي، وتضمحل في طباعه صفات الفضيلة.

خامسا: توالد قوى الشر: ويعتقد ابن رشد أن قوى الشر تتوالد، نتيجة عدم التكافؤ الاجتماعي، وأنّهم ينبتون داخل البيوتات كما ينمو نبات الشّوك، وتنتشر بأفعالهم الشرور ويعظم الخطب، وتكثر الخصومات، وتنموا الأحقاد التي تجعل الكرامي يقتل خصومه إن شعر بالإهانة والإساءة(1).

سادسا: امتهان الرجل أكثر من مهنة: من المعلوم أن نظام المدينة الفاضلة لا يسمح بأكثر من مهنة واحدة، غير أن المدينة الكرامية يصبح أهلها يمتهنون أكثر من مهنة، وينظرون إلى من يقتصر على واحدة أنه أحمق وناقص العقل، ويمدحون ويكرمون من يخوض في كثير من الأمور(2).

سابعا: الحكم في الأندلس كرامي: وآخر ما يصل إليه ابن رشد، هو إسقاط تلك الصفات الكرامية على أنظمة حكم المدن الأندلسية التي يُعاصرها ابن رشد: "ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر [الأندلس](3)".

ومن خلال هذه المقولة الأخيرة، نكتشف أن ابن رشد في عرضه للأصناف المدن المضادة للمدينة الفاضلة، يريد أن يمارس عملية النقد السياسي لأنظمة الحكم، ومن جهة أخرى يصرف أنظار السلطة عنه من خلال التّحدث بلسان أفلاطون. وبعد أن تم عرض طبيعة مدينة الكرامية كان السؤال الحاضر: إلى ما تتحول المدينة الكرامية ؟؟

ثانيا: مدينة القلة [النذالة]

بعدما يسيطر حب جمع المال على الكرامي (الوُلاة خاصة) تكون أنفسهم مهيأة لتقبل الشرور وممارستها، وخاصة أنهم لا يسمحون أن يشاركهم في اليسار غيرهم،

---

(1) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(2) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(3) المصدر السابق، ص ١٨٤ .

وبالتالي ينشأ نظام القلة، الذي يتجه سادتها إلى حب المال وعبادة الدينار، عندئذ يصبح وصفها كالآتي: "وهذه الرئاسة، هي رئاسة النذالة والاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، تفسد بالشيء القليل مما قد يأتي من خارج أومن داخل (١)".

ومدينة القلة تكتسب جملة من الصفات تكون آخر الأمر سببا في زوال نظام حكمها، وهي على النحو التالي:

أولا: رئاسة غير الأكفاء: أن الحكم يستلمه من هو أوفر الناس مالا، وبالتالي يكون حكمه غير نافذ لعدم نفاذ بصيرته، تكون الطاعة طاعة لماله وليس لشخصه، وأمره المدينة كأمر السفينة التي يقودها ربان غير متمرس أو عالم بفن الإبحار (٢).

ثانيا: اتخاذ أسلوب المسالمة: ليس نتيجة اقتناعهم بالسلم ونبذ الحرب، بل لأن القلة لا تمتلك الشجاعة، وبالتالي لا تستطيع ممارسة الحرب، وبما أن حب المال امتلك نفوسهم فهم لا يريدون أن يتخذوا حماة لهم لسببين: الأول الخوف من فقدان صفة القلة، وأن يصبح الآخرون أغلبية فيطيحوا بنظامهم السياسي، والثاني أنهم يَضِنُّونَ بأموالهم لنذالتهم.كما أن احتمال خوض الحرب بأنفسهم ممتنعة، وإن خاضوها فروا لقلتهم.

ثالثا: شراهة جمع الأموال: يتحول الولاة بفعل ممارسة جمع المال إلى كائنات طفيلية، تستبيح كل الطرق لجمع المال، فتصبح القوانين والنواميس في خدمة أغراضهم الشخصية، فيكثرون من الجباية والمكوس التي تسقط عنهم.فيزدادون ثراء وتزداد الأغلبية فقرا وفاقة، ويكثر عدد الفقراء، فيتحول بعضهم إلى لصوص وقطاع طرق، فيتحول حال المجتمع إلى ما لا يحسد عليه من قلة الأمن والخوف.

رابعا: نهاية المدينة القلة: بعد أن تسود القلة ويكثر ثراؤها، يكثر الأشرار الذين ينمون داخل المدينة كالشوك، كما يكْثر عدد الناقمين على الأغنياء. ويتوصل الفقراء إلى

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٥.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

قناعة تاريخية، أن غناهم في تواضعهم وأنهم هم الأغلبية وأن الآخرين هم الأقلية، عندها يعلنون الثورة: "هذا إذا ما تواعد الفقراء الذين فيها، ضد الأغنياء، فيسلبنهم أموالهم ويقتلونهم أو يخرجونهم من المدينة[(١)]".

خامسا: إسقاطات رشدية: مدينة القلة عند ابن رشد يماثلها في تاريخ الأمة الإسلامية دولة المرابطين في طورها الثالث: "مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف ابن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع الأشياء الشهوانية[(٢)]". كما يحاول ابن رشد أن يتنبأ بمصير دولة الموحدين: "فهي سريعة الفساد (مدينة القلة) إذا لم تسم بالفضيلة أو بالكرامة، كالأمر في المدن الجماعية في زماننا هذا والذي سبقه[(٣)]".

سادسا: منزلة مدينة القلة: أما منزلتها ضمن سلم القِيَّم، فهي مدينة الشرور والضرر، وأن مدينة الكرامة أفضل منها قياسا لارتباط هذه الأخيرة ببعض مبادئ الفضيلة[(٤)]، وبالتالي فإنها أسرع المدن فسادا وانحلالا، وأكثر المدن تحولا وتبدلا.

سابعا: الثورة والقتل فيهم جائزة: يُجوِّز كل من أفلاطون وابن رشد الثورة على أصحاب القلّة، بل ويرى أن امتناع قيام الأفعال الاجتماعية فيها يجعل من الأولى قتلهم والإطاحة بهم: "يظن أن مثل هؤلاء الناس أولى بالقتل، فهم في شقاق دائم[(٥)]".

وبناء على ما سبق فالسؤال الحاضر إلى أي مدينة تتحول؟؟

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٤) المصدر السابق، ص ١٩١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٩٠.

ثالثا: المدينة الجماعية [الاحرار]

يُحوِّل الثُّوار مدينة القلة إلى مدينة الجماعة، التي عرفها ابن رشد: "فأما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت (القرعة) لا عن إستئهال، إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل(١)". ويتجهون صوب تكريس مبدأ حقوق الجماعة السياسية، ويركزون على حرية الأفراد، وتصبح السلطة سلطة الجماعة، والرئيس يُختار من بينهم عن طريق الاقتراع، ويكون الناموس الذي يتبعونه قائم على الحرية والمساواة. وتظهر على المدينة عدة صفات، نذكر منها ما يلي:

أ- الحرية المطلقة: نتيجة تقديسهم للحرية، ينشغل أفرادها بأمور بيوتهم ومساكنهم، ويصبح كل فرد مستقل بذاته: "وبالجملة، فلا يفضل بينهم شيء سوى الحرية المطلقة، وأن يكون الرجل مُتحكما عندما يريد وكيف ما يريد(٢)".

وعلى هذا الأساس تعتمد مدينة الأحرار على سياسة التدبير المنزلي، الذي بطبيعة تركيبته الأسرية يعتمد على نظام البيوتات، يقول ابن رشد: "وإن الاجتماعات القائمة في العديد من الممالك الإسلامية اليوم، هي الاجتماعات القائمة حصرا على البيوتات(٣)".

ب- المساواة الفجة: نتيجة الاعتقاد بحرية الفرد، يتساوى الآباء والبنون، السادة والعبيد، النساء والرجال. وينجم عن هذه المساواة الفجة تعطيل القانون، وتذهب هيبة الأباء والحكام. والخطاب السياسي يجعل كل المواطنين متساوين أمام القانون بموجب الدستور، غير أن الممارسة تخالف المبدأ العام.

---

(١) ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٥٩، ص٦٨.
(٢) الضروري في السياسة، ص ١٩٣.
(٣) تلخيص السياسة، ص١٨٧

ج- الأصناف الثلاثة: يظهر في المدينة الجماعية ثلاثة أصناف من الناس، الأول صنف الزنابير(نوع من الحشرات الشبيهة بالنّحل)وهم الذين ظنوا أن الحرية في تحقيق أكبر قدر ممكن من اللذات والشهوات، ويمثلون في المدينة الجماعية طبقة السادة المبجلون والمكرمون. والصنف الثاني هم المَمْقُوتُون الذين يجمعون المال وحده ولذاته، أما الصِّنف الأخير فهم الطفيليون الذين ينفردون بأعمال لهم، ولكنهم ليسوا بأصحاب مال.

والعلاقة بين الأصناف الثلاثة تتجه نحو التّدافع والصِّراع، إذ يعمل الزنابير على سلب أهل اليسار ما لديهم من أموال بغية صرفها في ما يشتهون، ويساعدهم في ذلك فئة الطفيليون. إن حكم الجماعة (الديِّموقراطي) يقسم المجتمع إلى قسمين، الأول يمثل الجمهور الذي يمثل المجتمع المدني، ويتخذ كل فرد صفة المواطن، والثاني يمثل السادة والساسة، الأول أكثرية والثاني أقلية.

د- الفئة المضطهدة: في المدينة الجماعية تنعكس ظاهرة الغلبة والاضطهاد إذ يتحول أصحاب اليسار إلى الفئة المضطهدة: "غير أن أصحاب اليسار يكونون مضطهدين في هذه المدينة، إذ يجتمع هذان الصنفان على سلب ونهب أموالهم[1]".

ويعمد رئيس المدينة الجماعية إلى أخذ جزء من أموالهم، باعتباره فضلة يجب أن توزع على العامة، وسلوكه إنّما هو من أجل إرضاء العامة وكسب دعمها.

هـ- حد الحرية المطلقة: وبما أن لكل أمر منتهى ينتهي عنده حده، فالحرية المطلقة تتحول بفعل الممارسة غير الواعية إلى سلوك فوضوي. ونتيجة تنامي ظاهرة التنافر والقسوة والنهب، يتحد العامة مع الصنفين السابقين ويعملون على اضطهاد أهل اليسار، فيضعف ويقل الأغنياء بينما يزداد عدد الغوغاء من العامة والزنابير حتى يصيروا هم الفئة الغالبة، عندئذ يُصبح الحكام بدون سلطة، وتفقد المدينة هيبتها، ويصبح حكم المدينة غير جماعي.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٩٤.

ز- إسقاطات رشدية: من خلال التحليل الرشدي لطبيعة المدينة الجماعية، نستنتج جملة من الإسقاطات الرشدية، منها ما هو إيديولوجي ومنها ما هو علمي موضوعي، ويمكن أن نجمل تلك الإسقاطات في النقاط التالية:

١- أن المدن الأندلسية مدن جماعية فاسدة، تشبه تلك التي تزامن وجودها زمن ابن رشد ومن قبله زمن فلاسفة المحنة. وفسادها يكمن في طبيعة نظامها، إذ أن أغلب المدن الموجودة في أيام ابن رشد، هي من جنس المدن الجماعية[١]. أو من جنس المدن الإمامية: "كما هي حال المدن الجماعية الموجودة في زماننا، وكذلك السابقة كما كانت الحال في فارس، وكما هي الحال في العديد من مدن زماننا[٢]".

٢- أن الحكم الجماعي أسرع الأنظمة استهلاكا للخطابة، وكثرة الجدل والسفسطة فتفسد أخلاق الشباب، ويصبح كل فرد يتحدث باسم الجماعة، فتضيع عندئذ الحريات لكون كل فرد يعتقد أنه حر يفعل ما يشاء، وأول مظاهر تهافت المدن الجماعية انعدام العلاقة بين الأفراد وتحرر الأبناء من سلطة الآباء، والعبيد من السادة، وتطاول العامة الدهماء على العلماء والحكماء.

٣- يعد الحكم الجماعي في العلم المدني من السياسات الناقصة، ومن التدابير الغريزية، لا يعكس الكمال الإنساني المطلوب، ولا يصل إلى السعادة المنشودة، ولا تربى في حضنه الحكمة المقصودة. يجمع بين الخير والشر، بل كما قال أفلاطون تتساوى فيه قيم الخير والشر، وترى الناس كلهم سادة، والحاكم يغدو مجرد حاكم صوري، مهمته إرضاء الجميع حتى يرضى عنه الجميع.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٧٥/١٧٦.

٤- المدينة الجماعية مفتوحة على كل الاحتمالات: يرى ابن رشد أن الفلاسفة يجدون في هذه المدينة بغيتهم لأجل بناء المدينة الفاضلة، والعلة تكمن في وجود جميع أخلاق النفس، فالفيلسوف يستطيع ضمن مدينة الحريات أن يُكون فريقا من العلماء ليربوا من توفرت فيهم صفات الفضيلة، وإعدادهم ليكون نواة المدينة الفاضلة.ومن جهة أخرى أن جميع المدن غير الفاضلة يمكن أن تنشأ من هذه المدينة أصلا: "وعن هذه المدينة تنشأ المدينة الفاضلة وغيرها من أنواع المدن، لأنها موجودة فيها بالقوة، حيث توجد في هذه المدن أخلاق النفس جميعا(١)". ويوافق ابن رشد رأي أفلاطون القائل بضرورة أن يستغل الفيلسوف وجودها لكي يختار الفضلاء بالطبع من بين الولدان الذين يمتلكون معدنا ذهبيا أو فضيا: "ولذلك ينبغي للفلاسفة، كما قال أفلاطون، أن يستعدوا لمثل هذه المدن، وأن يختاروا منها أفضل الأنواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتى ينشئوها فيها(٢)". وشبها كل من أفلاطون وابن رشد هذه الفرصة بفرصة من يريد أن يفتح حانوتا للطيب، فيختار أطيب الروائح.

رابعا: مدينة الطغيان [الغلبة]

يعتقد ابن رشد خلافا للفارابي أن المدينة الجماعية تتحول وفق حتمية تاريخية لا إنسانية إلى مدينة الطغيان، حيث يتحول حكم الجماعة إلى حكم الفرد المطلق، الذي اصطلح ابن رشد على تسمية بوحداني التسلط، ونفس المصطلح ورد في كتابه تلخيص الخطابة: "وأما وحدانية التسلط فهي الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية(٣)". ومدينة الطغيان هي التي يتولى فيها الفرد الحكم بالقوة،

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٩٠.

(٢) المصدر والمكان نفسه .

(٣) تلخيص الخطابة، ص ٦٩.

ويستمد قوته وغلبته حسب أفلاطون وابن رشد من التسيب والانحلال الذي يصيب المدينة الجماعية.

حاول ابن رشد أن يُحلل ظاهرة تحول المدينة الجماعية إلى مدينة الطغيان، ليس لكون أفلاطون تحدث عنها في كتاب السياسة، بل لأن ابن رشد كان شاهد عيان على التحول الذي طرأ على الدولة الموحدية، فبعد أن كانت مدينة جماعية خاصة مع رئيسها الأول ابن تومرت شهدت في عهد ابن رشد تحولا نحو مدينة الطغيان (TYRANNIE) من خلال شخصية المنصور.

والسبب المباشر للتحوّل يكمن في: "الإفراط في طلب الحرية والتزيد منها إلى ما لا نهاية[1]". ونتيجة الإفراط انقلاب الشيئ إلى ضده. أما الأسباب غير المباشرة فتكمن في البنية الاجتماعية لأهل المدينة الجماعية، فبعد أن يكثر الإسراف في ممارسة الحرية تضعف بنية الترابط الاجتماعي، فيجد من كان معدنه يميل إلى النَّزعة الثيموسية الجو مؤهل للممارسة القهر والتسلط، ونزع الاعتراف بأحادية التسلط من الرعية. ويقدم ابن رشد نموذجين من تاريخ قرطبة، الأول عندما استولى ابن غانية على قرطبة سنة ٥٤٠/ه فمارس الاستبداد والقمع، علما أن المدينة قبله كانت جماعية بعد أن طردوا المرابطين منها، وكان من بين قضاتها جده. ولنتأمل هذا الاعتراف الرشدي: "مثال ذلك الرئاسة التي في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية، ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط[2]". والمثال الثاني هو ما يحصل في عصره هو بالذات، فالمنصور بعد أن تولى الحكم وقتل أقرب الناس إليه، تحول إلى طاغية ومستبد: "يتبين لك هذا من المدينة الجماعية فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط[3]".

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٩٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٩٤/١٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص١٩٤.

وفي هذا السياق يحكم ابن رشد على المدينة الأندلسية الراهنة على أنها مدينة الطغيان، وأن حاكمها المنصور يمثل أحادي التسلط.

وعلامات التسلط التي يذكرها ابن رشد على لسان أفلاطون لم تكن سوى العلامات الدالة على طغيان المنصور، ومن هذه الزاوية يمكن أن نفهم لماذا اختار ابن رشد أفلاطون محاورا في مجال الخطاب السياسي.

وعلامات أحادية التسلط كما يورده ابن رشد، نحاول أن نحللها وفق الترتيب التالي:

١- حمل جميع الناس على ناموس واحد: لكي يُثبت للناس أنّه لهم هاد ومرشد، وأنّه حام الشريعة، ويحاول أن يوهم الناس أنّه متمسك بأوامر صاحب الشرع: "إنّه يكون من حال هذا الرجل [يقصد المنصور بالخصوص] أن يعمل على حمل جميع الناس ودفعهم ليستمسكوا بالنّاموس حتى يظنوا أنه ليس وحداني التسلط[١]". ولكي يؤكد ذلك، يمارس في بداية حكمه سياسة تقسيم الأموال والطيبات من الأرزاق على رعيته، لكن بعدما يسالم أعداءه ويأمن شوكتهم، يغير سياسته السابقة.

٢- إشعال الحروب باستمرار: والغرض من إشعال الحرب باستمرار تأمين انشغال الناس بها عن سياسته، ومن ناحية أخرى تؤمن له الغطاء الذي يسلب الناس ممتلكاتهم، وعندما يتحقق له ذلك يغرق أهل مدينته في قضايا القوت والملبس والمسكن، ويصبح الاشتغال بالسياسة أمر ممقوت.

٣- ممارسة سياسة التطهير السياسي: بعدما يتقوى على أعدائه، يبدأ في تتبع كل من يمتلك أموالا عظيمة، ويحاول أن يُطهر المدينة منهم، حتى يأمن قوتهم: "ولذلك يستعمل كل ما في وسعه لمعرفة هؤلاء، أعني أصحاب القهر

(١) الضروري في السياسة، ص١٩٥.

والشجاعة والعظمة من بينهم، فيتآمر عليهم إلى أن يُطهر المدينة منهم[1]".
ويعترض ابن رشد على مصطلح التطهير الذي استعمله أفلاطون، ويحاول أن يضعه في إطاره الصحيح، فهو ليس تطهير بالمعنى الأمثل للكلمة، كالذي يمارسه الطبيب عند معالجة الأجسام أو الفلاسفة في تدبير المدن، بل هو تطهير سياسي خبيث: "وهذا التطهير عكس التطهير الذي يطهر به الأطباء الأجسام، والفلاسفة المدن[2]".

٤- المغالبة بغير أهل مدينته: إن ابن رشد نتيجة صحبته للمنصور، استطاع أن يعرف نفسيته، وأن يوافق ما اكتشفه ابن رشد من خلال التجربة الشخصية ما قاله أفلاطون، فالطاغية يعلم أنّه مكروه ممقوت في مدينته، لهذا فإن المغالبة تفرض عليه الاستعانة بقوم خارج مدينته، فيجعلهم محل ثقته، فيزداد طغيانا بهم، ويزدادوا هم جورا وظلما لأهل المدينة: "وإنّما يتهيأ له هذا إذا اتخذ قوما أشرارا غرباء من غير أهل المدينة، ويأتي بهم من كل فج إذا ما وفر لهم العطاء[3]". وواضح أن أغلب مدن الأندلس والمشرق كانت تمارس هذه السياسة، فلقد استعان سلاطين بني العباس بالأتراك والسلاجقة، واستعان أهل الأندلس تارة أخرى بالمولدين.

٥- خذلان سادة المدينة: يكتشف سادة المدينة أنهم أخطأوا حين سلموا الرئاسة له، فيحاولون إخراجه من المدينة، لكن الطاغية يعمل على التنكيل بهم شر التنكيل، والطاغية والمستبد بطبيعته يستعمل كل الطرق والوسائل للوصول إلى أهدافه الخسيسة، وكما يقول ابن رشد فهو لا يتورع عن قتل أقرب الأقرباء إليه كابنه وأبيه، يصف ذلك ابن رشد في قوله: "وهذه

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

الأعمال هي جميعا من أعمال رئاسة وحدانية التسلط، وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب، ولكن أيضا بالحس والمشاهدة[1]". ولعل ابن رشد يقصد بالمشاهدة ما فعله المنصور بعمه وإخوته، وكل من ظن أنهم يعملون على الإطاحة به.وهو نفسه ما سيصيب ابن رشد لاحقا (أي النكبة).

إن أسوء الأنظمة في ر أي ابن رشد هي التي تقوم على الطغيان والاستبداد، لأن نتائجها ستكون على النحو التالي:

أولا: مصادرة الفكر وتعطيل الشرع وكبح العقل، مما يؤدي إلى يأس الحكماء من الاجتماع الإنساني، كما حدث لابن باجة وابن الطفيل.

ثانيا: زوال الحرية التي كانت شعار المدينة الجماعية قبل رئاسته، وبروز العبودية المطلقة.: "وجلي أن هذه المدينة [أي قرطبة] في غاية العبودية وأبعد ما تكون عن الحرية[2]".

ثالثا: تحول نفس الرئيس إلى نفس مريضة، تعزوها الكراهية للآخرين، كما يمتلكه الحسد والحقد.

رابعا: يمارس سياسة العزلة داخل قصوره، فلا يغادرها أبدا، وحاله كما قال ابن رشد كحال المرأة في بيتها.

خامسا: أن جميع أهل مدينته يكرهونه، ولا يبادلونه حبا ولا وفاء، ويسقط ابن رشد هذه الظاهرة على أهل قرطبة تجاه المنصور: "فإن نهج المتسلط هو نهج الذي هو في غاية الجور، لأن ذلك في غاية التناقض مع ما عرفنا من قبل أنه الأمر الصحيح، كما هو الحال في هذه المدن [الأندلس][3]".

---

(١) المصدر السابق، ص.١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٣) الضروري في السياسة، ص ٢٠٠.

سادسا: انتشار ظاهرة الفقر في أوساط أهل المدينة، والفقر فقران: فقر مادي نتيجة عدم امتلاكهم الأموال، وفقر معنوي نتيجة افتقادهم الفضيلة، ويشارك المستبد في النوع الثاني من الفقر: "فكذلك النفس المتسلطة هي فقيرة ليس لها ما يشبع[1]".

سابعا: انتشار الرعب والإرهاب من قبل طرفين، فالطرف الأول هو الرئيس المستبد، أما الطرف الثاني فئة الزنابير التي تحدثنا عنها سابقا، والتي تلجأ إلى قطع الطرق وامتهان الصعلكة: "وخرجوا من المدينة يقطعون الطرقات ويسلبون الناس نفوسهم وأموالهم[2]". وهذا لا يعني أن الرئيس لا يكون مرعوبا، بل هو أشد الناس رعبا في المدينة نتيجة عدم ثقته في الناس أجمعين: "وكما أن هذه المدينة في غاية الرعب فكذلك المتسلط[3]".

بعد ما أنهينا التحليل، نلاحظ ابن رشد أكثر في شرحه من وصف وحداني التسلط خلافا للفارابي، وهذا يعني أن ابن رشد لم يكن شارحا لأفلاطون في حقيقة الأمر، بل كان محللا لحال الحكم في قرطبة، واصف لنظامها السياسي، وبالتالي ثائرا على الأوضاع السياسية وما آلت إليه زهرة المدائن قرطبة. لقد وجد ابن رشد في الأمير يحي الوسيلة التي يقضي بها على حكم المنصور، فابن رشد يريد من الأمير يحي إن استطاع أن يترأس المدينة أن يرجعها إلى ما كانت عليه سابقا، أي مدينة جماعية، وبعدها يستطيع الفيلسوف الفاضل أن يستفيد من بعض ميزاتها الفاضلة لينشأ جيلا جديدا، يؤسس المدينة الفاضلة، التي صورتها ليست بطبيعة الحال مدينة أفلاطون بل مدينة صاحب الشرع (محمد بن عبد الله).تلك المدينة الفاضلة التي تدبر أمورها وفق العقل والشرع، باعتبارهما أخوين من الرضاعة (الحكمة).

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

والذكاء الرشدي يذهب إلى عدم بحث إلى ما يتحول إليه الطاغية، وقد كنا سابقا ألفناه يطرح ذلك، ولعل السبب يكمن في فهم ابن رشد أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تنشأ بعد مدينة الطغيان مباشرة. فالأحرى بهذه الأخيرة أن تتحول إلى مدينة جماعية أولا، وبعدها يقتنص الفيلسوف فرصة وجوده في مدينة الحرية ليحقق مشروعه السياسي.

• قبل الختام

وقبل أن نختم المبحث، سنجرى مقارنة بين تقسيمات الفارابي وابن رشد للمدن المضادة للمدينة الفاضلة، فالفارابي قسمها من حيث العموم إلى أربع مدن: فاضلة- جاهلة- فاسقة - ضالة. بينما ابن رشد اعتبرها اثنتين: فاضلة - غير فاضلة، وبالتالي لم يتحدث عن الفاسقة أو الضالة.

ومن جهة أخرى الفارابي صنف المدن الجاهلة إلى ست أصناف: م. الضرورة - م.النذالة - م. الخسة - م. الكرامية- م.التغلب - م.الجماعية. في حين اعتبرها ابن رشد أربع مدن جاهلة، ورتبها على الوتيرة التالية: م. الكرامة-م. القلة (النذالة)- م.الجماعية - م. رياسة وحدانية التسلط.

ومنه نلاحظ أن ابن رشد يُدغم نوعين من المدن في نوع واحد، فمدينة الخسة والتغلب تندرج عنده ضمن رياسة القلة، أما المدينة الضرورة فهي عند ابن رشد مقصاة من الترتيب لكونها ممتنعة عن التّواجد التاريخي، ذلك أنها كانت نتاج أول تجمع بشري عرفه الإنسان عند خروجه من الحالة الطبيعية. وبالتالي تصبح المدن الرشدية ست أنواع إذا أضيفت لهما المدينة الفاضلة التي تنقسم بدورها إلى اثنين: رياسة الملك ورياسة الأخيار.

يبرر ابن رشد تقسيمه كون أفلاطون هو الذي وضعه على تلك الوتيرة: "إن أفلاطون يرى أن السياسات البسيطة التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة

أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة التي تقدم الكلام فيها، والثاني رياسة الكرامة، والثالث رياسة رجال القلة وهي خدمة المال وتعرف أيضا برئاسة الخسة. والرابع الرياسة الجماعية، والخامس رياسة وحداني التسلط. فإذا قُسمت الرياسة الفاضلة إلى رياسة الملك ورياسة الأخيار صارت الرئاسات أنواعا ستة(١)". وهذا الترتيب يتفق مع ما أورده أ.عبد الرحمن بدوي في كتابه (Histoire de la philosophie en Islam) حيث يعرض المدن عند ابن رشد على الوتيرة التالية: المدينة الفاضلة - الكرامة - القلة -الجماعية - الطغيان - أحادي التسلط(٢).

وبعد ما تم نقل الإنسان من باب تسليم الحال إلى باب ضرورة فهم الحال، فإن عملية تجاوز الوضع الفاسد لأنظمة الحكم تستوجب طرح السؤال الآتي: كيف يُنشئ الفيلسوف مدينته الفاضلة.؟؟

المدن	الفارابي	ابن باجة	ابن رشد	الملاحظة
المدن من حيث العموم	٠٤ الفاضلة الجاهلة الفاسقة الضالة.	٠٥ مدينة الفرد الإمامية/الكرامية الجماعية، التغلب.	٠٢ الفاضلة الجاهلة.	لم يذكر ابن رشد المدن الفاسقة والضالة.
الجاهلة	٠٦	٠٤	٠٤	اختلاف في الترتيب والتسمية
٠١	مدينة الضرورة	لم يذكرها	لم يذكرها كمدينة مستقلة.	اعتبرها ابن رشد حالة أولى غير قابلة للتكرار
٠٢	م. النذالة	لم يذكرها .	م. القلة (الأولى عند ابن رشد)	اعتبر ابن رشد أن النذالة أحد صفات

(١) الضروري في السياسة، ص١٦٨.

(2) Badawi, Abdurrahman, Histoire la philosophie en Islam, P 863.

				أنظمتها.
٠٣	م. الخسة	لم يذكرها	لم يذكرها كصنف	اعتبرها من لواحق مدينة القلة.
٠٤	م. الكرامة	م. الكرامة (الثانية)	م. الكرامة (الثانية)	توافق
٠٥	م. التغلب	م. التغلب (الرابعة)	لم يذكرها كصنف	اعتبرها من لواحق م. القلة
٠٦	م. الجماعية	م. الجماعية (الثالثة)	م. الجماعية (الثالثة)	توافق.
٠٧	لم يذكرها	لم يذكرها	م. وحداني التسلط (الرابعة)	تفرد بذكر هذا النوع ابن رشد، لأنه عايشه.
٠٨	لم يذكرها مستقلة	م. الإمامية (الأولى)	لم يذكرها مستقلة	الإمامية من الأفعال فقط

المبحث الثاني

النظرية التربوية في المشروع الرشدي

يرتبط نشوء أي نظام سياسي جديد بفلسفة التربية، لأن لكل حكم طبيعته الخاصة التي تفرض وجود نوع من التربية تعمل على تدعيم السلطة والحفاظ على إيديولوجيتها. والمسألة التربوية منذ القدم اعتبرت جوهر الصراع بين القوى التي تحلم بالسلطة وتأسيس الدول والمدن. ذلك أن كل نظام سياسي جديد إلا ويعتبر من سبقه

من الأنظمة نظام فاسد، وعليه فإن أغلب الأسئلة تتمحور حول فكرة واحدة: كيف يتم الانتقال من نظام راهن فاسد إلى نظام مستقبلي صالح ؟؟.

إن ابن رشد حين درس المجتمع الإسلامي يستنتج من خلال الممارسة السياسية أن الحكم في أغلب المدن والممالیك الإسلامية فاسد لارتباطه بنظام البيوتات والأسر، ومن جهة أخرى لارتباطه بنواميس الحالة الأولى. ومنه يصبح التغير مسألة ضرورية، وإذا كان ابن رشد حدد النموذج السياسي الفاضل من خلال الجمع بين التصور الأفلاطوني للمدينة والنسق الأرسطي للعلم المدني وبين النماذج الراشدة للحكم الإسلامي في عهده الأول، فإن مسألة الانتقال من حكم المدن الجاهلة والضالة إلى نظم المدينة الفاضلة يحتاج أول الأمر إلى إعداد المواطن الذي تتحقق فيه ومعه المدينة الفاضلة. لكن السؤال: كيف؟

جاء في الأثر: "كما تكونوا يولى عليكم"[(1)]. والكينونة المقصودة هي كينونة التربية والتنشئة، ولقد تفطن المنظر السياسي منذ القدم إلى ضرورة ارتباط فلسفة التغيير بفلسفة التربية، لأن كل نظام سياسي يفرض منظومة تربوية تتناسب طردا مع إيديولوجية النظام.

من خلال ما سبق تصبح المسلمة التالية فعلية: "لا يمكن قيام مدينة فاضلة دون منظومة تربوية."غير أن الواقع العملي والبعد النظري يعكس جملة من الصعوبات تعترض المنظر السياسي الذي يكون غالبا متوحدا على رأي ابن باجة. وهذا يعني أن تغير النظام التربوي داخل المجتمع صعب من حيث الممارسة باعتبار أن النظام القائم هو المسيطر على آلياته وأطره. وبما أن سلطة الحاكم تكمن في جوهر المضمون التربوي فإنه من الصعب أن تسمح الرقابة والوصاية بتغير المضمون التربوي دون علم الحاكم، ومن جهة أخرى أن الرعية اعتادت على ما هو مألوف فمن الصعب أن تتقبل نظاماً

---

(1) البعض يعتبره حديثا نبويا، والبعض وضعه ضمن الأقوال المأثورة.

تربويا جديدا مجهول العواقب والنتائج. من هنا كانت أزمة المدينة الفاضلة على مر حقب التاريخ السياسي، إن أفلاطون وجد نفسه في مأزق عندما بدأ حديثه عن التربية، فمدينته الجديدة يرفضها النظام القائم ومن ثمة كان المحاور له يطرح جملة من التساؤلات: من يتكفل بالتربية؟ وأين (المكان)؟ وهل يمكن مع وجود نظام سياسي يعتبره أفلاطون نظاما فاسدا؟

١- التربية من مهام الدولة

إن أفلاطون لم يجد جوابا مقنعا لمسألة المكان والنظام، لذا افترض في حالة وجود حاكم مُحب للفلسفة والفضيلة، أن يتقدم إليه الحكماء المؤمنون بقيام المدينة الفاضلة فيطلبون منه السماح لهم بانتقاء أطفال من القرى لتربيتهم تربية تؤهلهم لتأسيس المدينة الجديدة: " ينبغي عليهم أن يدفعوا بكل من تجاوزوا سن العاشرة في المدينة إلى الحقول، ثم يأخذون أطفالهم ليحموهم من العادات الأخلاقية الشائعة لدى آبائهم، ويربونهم وفقا لأخلاقهم ومبادئهم الخاصة"(١).

إن أفلاطون يقصي في مشروعه السياسي المواطن القديم، إنّه يراهن على مواطن جديد تربى منذ صغره تربية فاضلة، إن المدينة الفاضلة ينبغي أن تنطلق من نقطة الصفر ونقصد بذلك أنها مدينة تفرض على معتنقها المرحلية في التأسيس، فأول مرحلة تكمن في إيجاد أطفال موهوبين لتربيتهم وفق ما تقتضيه التربية الفاضلة حتى إذا اكتمل نضجهم وبلغوا مرتبة الكمال الإنساني سعوا هم أنفسهم لتأسيس مدينتهم الفاضلة.

إن أفلاطون عندما يقصي البالغ من مشروعه السياسي ويركز على الطفل، ينطلق من القاعدة العملية التي تؤكد أن من تربى يعسر إعادة تربيته من جديد،

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٣٥٤.

لأنه شب على نمط من السلوك والثقافة يستحيل في أغلب الأحيان تجريده منه. لكن الطفل يكون كالورقة البيضاء قابلة للطي كما نشاء والكتابة كما نريد.

من حيث التصور النظري يتفق ابن رشد مع أفلاطون حول مسألة ضرورة الاعتماد على منظومة تربوية ترتكز على عنصر الأطفال مستقلة من حيث مضمونها عن المألوف الاجتماعي.لأن استمرار النظام السياسي مرتبط بمدى الولاء له وقوة روح الانتماء، وبالتالي أن الطفل الذي ربي منذ صغره على الفضيلة يكون أفضل حارس وحافظ لها.

ونحن نرى اليوم أن الصراع داخل الدولة الواحدة هو صراع حول المنظومات التربوية، فكل حرب إلا وله رؤية مستقلة في مسألة التربية والتعليم. ولقد تعدى الصراع المستوى المحلي ليصبح دوليا،فلقد طلبت الولايات المتحدة الأمريكية من الدول الإسلامية تغيير منظوماتها التربوية من منطلق كونها منظومات تنشأ الإرهاب.

إن المشروع الرشدي من خلال تلخيصه لكتاب السياسية لأفلاطون يسعى إلى تكوين مواطن كامل، بحيث ينبغي أن توضع لكل مرحلة من مراحل نموه برنامج تربوي يتناسب وقدراته الذهنية والجسدية.

وقبل التطرق إلى مسألة التربية نلاحظ أن ابن رشد ينطلق من نفس فكرة أفلاطون التي تلزم الدولة مسؤولية التربية لكونها الوحيدة المؤهلة لذلك، وبما أن أفلاطون يجزم بعدم تعدد المهام والوظائف فإنه ينبغي سحب مهمة التربية والتعليم من الأسرة، التي يرفض وجودها أفلاطون أصلا في حكومته المستقبلية.

لكن لما الدولة بالذات ؟؟

إن الدولة تمتلك السلطة المعنوية والاعتبارية، وتهيمن على كافة المؤسسات التي تحتاجها عملية التربية. ومن جهة أخرى حتى لا تتعارض إيديولوجية المدينة مع المضمون الفكري للبرنامج التربوي. كما أن وحدة المدينة باعتبارها من الغايات الكبرى تقتضي توحيد طرق التربية ومضامينها.

ولقد أكد الفارابي في السياسة المدنية أن النوابت ينشأون في المدينة لكونهم لم يربوا تربية كاملة، ولذا اعتقد ابن رشد أن الانحراف يكمن في عدم التكوين الجيد.

وضرورة حضور وتكفل الدولة بالتربية يرتبط بمسألة الاختيار والانتقاء، فالأطفال ينبغي اختبار معدنهم منذ بداية تكوينهم ليوجهوا حسب طبيعة كل واحد منهم للمهمة المناسبة له.

إن الأسرة لو قامت بمهمة التربية ستكون النتيجة تعدد طرائق التربية، وبالتالي اختلاف في أنماطها وغاياتها. ويحدث التباين في رجالات المدينة لكون كل أسرة تختار نوعا من التربية يتماشى مع حالها الاقتصادي والثقافي. عندئذ تضعف الدولة ولا تقدر على رسم استراتيجية المستقبل، وعوض أن تكون وحدة متناغمة تصبح منقسمة على ذاتها عندها يسهل احتلالها من قبل المدن المضادة أو أن يتولى حكمها النوابت الذين يحولونها إلى طبائع غير ما هي عليه من الفضيلة.

وبما أن صيرورة المدينة الفاضلة وسيرورتها ترتبط بمدى شيوع الفضائل في نفوس المواطنين فإن الدولة ينبغي أن تكون حاضرة في عملية التربية من خلال الرقابة.

إن ابن رشد يدرك كفقيه أن الإسلام في صدره الأول جعل التربية مهمة الدولة، وتخضع للرقابة، وأن لا يُعهد للعمل التربوي إلا من كان مؤهلا له أصلا.

وإخوان الصفاء في رسائلهم جعلوا التربية والتعليم من مهام الدولة والإمام، لكي يحافظوا على التراتب في مدارج المواطنة وضبط الأدوار في دولة الخير الجديدة.

والفارابي نفسه يرى ضرورة قيام الدولة بالتربية والتعليم وفق وصاية الإمام أو الفيلسوف أو النبي، حتى تكون المدينة من حيث بنائها كالبنيان المرصوص أو كالجسد الواحد. ويذهب الفارابي إلى أن وجود منهاج تربوي مواز في المدينة يعد خطرا على المدينة الفاضلة لكونه سينتج فصيلة النوابت التي إن لم يفصل في أمرها ساعة نشوئها كان مصير المدينة التحول والتبدل على غير الحال التي هي عليه من الصلاح والفضيلة.

ولم يخرج عن هذه القاعدة من فلاسفة الإسلام إلا ابن باجة الذي ربط التربية بشخصية المتوحد الذي ينفر من نظام المدن ومجتمع الجماعة، ولقد سايره في ذلك ابن طفيل عندما ضرب مثل حي بن يقظان على نجاعة التربية الشخصية بعيدا عن رقابة الدولة.

٢- امتناع المدينة الفاضلة لامتناع فئة الفلاسفة

ومن هنا تصبح الدولة ملزمة بتحديد الغايات من التربية قبل إعداد البرنامج أصلا لأن السؤال الرشدي تبلور حول الاستفهام التالي: لما يمتنع قيام المدينة ؟؟

إن صعوبة قيام المدينة الفاضلة لا يعود إلى البنية النظرية وإنما يعود إلى امتناع وجود الفئة المفكرة والمربية، ومن ناحية ثانية أن ابن رشد يرى امتناع المدينة يعود إلى نوع التعليم المبرمج أصلا.

فالتربية في المدن الأندلسية مبنية على غايات توفير المأكل والمنكوح، والاستعداد للحرب لتحصيل الأمجاد والألقاب، وامتلاك الدنيا وبذلك فإن سلطة المدينة تؤسس بنفسها أسباب سقوط وانحطاط مدينتها.

إن ابن رشد يعتقد أن تكوين النخبة المفكرة هو أصعب أمر في مشروع المدينة، ذلك أن تكوين الحراس والحفظة ممكن. غير أن تكوين فئة الفلاسفة هو الذي يمتنع لامتناع إدراك الغاية من وجود الإنسان أصلا: "فقد يجب أن نرجع إلى نوع التعليم المناسب لهذا الصنف من أهل هذه المدينة(المدينة المزمع تحقيقها)الذي هم النوع الرئيس فيها. ولا سبيل إلى الوقوف على النهج القويم لتعليم هؤلاء، وتربيتهم إلا بمعرفة الغاية التي ينبغي أن يتوخاها هذا النوع من الناس في سياستهم"[1].

---

(١) الضروري في السياسة ، ص١٤٢.

(*) العلل الأرسطية هي: العلة الصورية، العلة المادية، والعلة الغائية، والعلة الأولى.

وابن رشد ينفرد برأي خاص به نلاحظه من خلال عبارته (ونحن نرى)يتمثل في يقينه أنه قبل إعداد المنظومة التربوية التي تليق بأهل المدينة الفاضلة يجب تحديد الغاية أولا من التربية. لأن تحديد الغايات هو ضبط لأحد أهم علل الوجود [العلة الغائية]. ابن رشد يستعين بأرسطو الذي يربط كل موضوع في الوجود ينبغي أن يُنظر إليه من خلال العلل الأربعة.

والتأكيد الرشدي على ربط التربية بالغاية نستشفه من خلال قولة التالي: "ونحن نرى أن معرفة هذا الأمر لازمة ابتداء، ليغدو في إمكاننا بعد ذلك أن نقول في شيئ مما يستعملونه، لأن من لا يعرف الغاية التي ينشدها فهو بالضرورة لا يقدر أن يعرف ما سينتهي إليه"(١).

إن هذا التوجه الرشدي نحو تحديد الغاية من المدينة والتعليم مستنبط من من فلسفة لأرسطو، وكذا مقاصد الشريعة الإسلامية التي تربط وجود الإنسان بغاية كبرى حددها الله في الاستخلاف الذي هو بالضرورة تعمير المعمورة والسعي إلى الخير وعبادة الله الذي هو الخير الأسمى.

لهذا فإن الغاية من التربية أصلا هو قيام المدينة، والغاية من قيام المدينة هو الوصول إلى السعادة القصوى التي يجدها الإنسان فقط عندما يصل إلى الكمال.

ونحن بصدد استجلاء مضامين النظرية التربوية الرشدية يجب أن نلتزم بتحليل كل الأبعاد المصاحبة للمشروع، وأولى تلك الأبعاد معرفة القواعد الإبستيمولوجية التي تُسيج نظريته في التربية.لكون النظرية غير مفصولة عن كل ما هو وضعي وموضوعي، ما هو علمي وإيديولوجي، ما هو منطوق وغير منطوق.

اولا: القواعد الابستيمية لنظرية التربية عند ابن رشد

ينطلق ابن رشد من منطق الشريعة القائل بأولوية العمل على العلم من حيث الترتيب لا من حيث الدرجة، أي أن ابن رشد ينطلق من قاعدة: اعمل ثم أعلم لأن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

تربية الأحداث تتطلب العمل وهو نفسه الرأي الذي ذهب إليه أرسطو في قوله: "إن أكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام إنما هو العلم بما هو العمل الخاص للإنسان"(١).

لأن الصبي يكون مستعدا لتقبل الأفعال أكثر من تقبل الآراء لارتباطه بالأنا الجسماني والاجتماعي.وعلى هذا الأساس حاول ابن رشد أن يحدد ثلاثة شروط لنظرية التربية.

١- تربية الملكات ضمن مجال الحد الأوسط

كل نظرية تربوية إلا وترتبط بسياجها المعرفي الخاص ونسقها الفلسفي، ونظرية ابن رشد ترتكز على الشرط لكون التربية تخضع لقانون ومنهج متكامل، والفضائل المزمع تربية الطفل عليها تخضع لجملة من الشروط، بحيث ينبغي لهذه الشروط في حالة وجودها أن تفعل، أي أن تخرج من منطق ما ينبغي أن يكون إلى منطق ما هو كائن.

فالشجاعة كفضيلة ينبغي عند تربية الحدث أن تظهر في سلوكه كممارسة وعمل مشروطة بعدم التهور ولا الجبن. عندها تصبح الفضيلة هي ذلك الوسط بين نقيضين، وبما أن أهل المدينة الفاضلة فضلاء بالتربية ينبغي أن يكون التوسط في الأفعال والأقوال مبدءا عاما وشاملا.

يريد ابن رشد أن يخضع الفعل التربوي لمعادلة رياضية حتى يكون الفعل بعدها رياضيا كذلك وعلى سبيل المثال لنلاحظ ملكة الشجاعة: "إنها صفة تحصل في النفس تقع بين التهور والجبن، وهي ملكة بها يصير الإنسان شجاعا حيث يجب، وبالمقدار الذي يجب، والوقت الذي يجب"(٢).

---

(١) أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة: أحمد لطفي السّيد، ج ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ص١٩٣.

(٢) الضروري في السياسة ، ص ٧٨.

إن التربية عند ابن رشد تهدف أول الأمر إلى ترسيخ الملكات التي بها يحصل الكمال لاحقا ولا يتم بالتحكم الرياضي في الصفة التي هي بطبيعة الحال تتحول إلى فعل (Action) ومن ثمة وجب تعقيل الفعل بثلاث حركات:

أ -اقتران الفعل بشروط حدوثه من حيث الوجوب العقلي والشرعي، فلا شجاعة في أمره لا يقره العقل والشرع والغاية الإنسانية الشاملة.

ب - اقتران الفعل بالكم الذي يتم به، فلا إفراط في الفعل حيث يكون قليله كاف لإنجازه ولا تفريط فيه إذا كان تمامه في كثيره. أي أن العملية التربوية تسعى إلى تربية المواطن الجديد على ضبطه فعله. لأن الغاية من ضبط الفعل ضمن مجال الوسط الذهبي يحقق مقاصد الإسلام.

ج - اقتران الفعل بالوقت المناسب له فلا يصح فعل في غير آوانه، فالشجاعة كمثال تكون في كثير من الأوقات مهلكة، والجود في كثير من المناسبات مفقرا. وعليه ينبغي أن يربى الطفل باعتباره حافظ المدينة مستقبلا على معرفة الأوقات المناسبة للفعل حتى لا تنقلب نتائجه عليه.

ومن خلال تلك الشروط تستنتج أن ابن رشد يرفض فكرة دع الطبيعة والسجية تفعل فعلها بل يذهب إلى منطق تقنين فعل الإنسان.

والنظريات المعاصرة في التربية والتعليم تحاول فعلا أن تربط عملية التعليم بالشروط المصاحبة للفعل، والتي حدها ابن رشد انطلاقا من آراء أرسطو.

وابن رشد يرى أنّه في حالة عدم تقيد الفعل بشروطه الجزئية فإنّه من الحتمي أن لا يصيرا عملا: "إلا أن هذا الحد [يقصد الشجاعة كمثال] يحتاج إلى أن يقترن حيث العمل بشرائط جزئية خاصة لا بد منها، وإلا تعذر العمل، لأن القصد في هذا العلم إنما هو كما قال أرسطو: أن يعمل لا أن يعلم"(١).

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

٢- العلم بالكيفيات

إن الفعل كم وكيف، فإذا حدث كان الكم يُعرف من خلال عملية التقدير السابقة فإن الكيف يخضع لقاعدة ابستيمية أخرى تتمثل أساسا في حركتين:

أولا: العلم بالكيفية التي ترسخ بها الفعل كملكة وصفة دائمة، وتكون في أغلب الأحيان إما بفعل المحاكاة أو التكرار، وفي كلتي الحالتين يكون التدرج في التربية شرط أساسي.

ثانيا: العلم بالكيفية التي يحافظ عليها به بعد حصول الكمال، لأن كثير من الملكات تصبح مهجورة إذا لم يستطع الحافظ بعد عملية التربية المحافظة عليها. ولعل أشهر طريقة للمحافظة عليها تكمن في عملية التذكر وإحياء العادات الفاضلة.

ومن ناحية أخرى لا بد للمربي أن يربي المتعلم على أسلوب إزالة الرذائل من النفس التي علقت بفعل الهوى والطبع، والميل إلى السير مع المألوف والرغبة في فعل الممنوع والمحظور.

٣- العلم بمراتب الملكات

ليس الهدف من التربية الحصول على أكبر عدد ممكن من الفضائل والملكات، بل الغاية منه العلم بمراتب الملكات والقدرة على معرفة أيّ الملكات إذا حصلت لم تعيق غيرها من الوصول إلى الكمال(١). أو معرفة أيّ الملكات يتقدم وجودها على غيرها أو يتأخر، إنّها قاعدة مستقاة من ظاهرة الطب، إذ أن الطبيب الحاذق هو الذي يعرف في حالة العِلّة أيّ الأجزاء ينبغي أن يبدأ بها العلاج ليتم البرء والشفاء"(٢).

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

٤- التقيد بتعليم صناعة واحدة فقط

إن المدينة الفاضلة باعتبار نظامها كنظام الجسد فإنّه لا يجوز أن نعلم الفرد أكثر من صناعة واحدة، ولقد أقر ذلك أفلاطون في جمهوريته: "... كلا، وذلك إذا ما كان المبدأ الذي اتفقنا عليه حين أسسنا الدولة الصحيحة. فلعلك تذكر أنّنا اتفقنا على أنه من المحال على فرد واحد أن يجيد عدة حرف في آن واحد"[١]. وابن رشد يقر ما أقره أفلاطون من ضرورة تعليم صناعة واحدة ويبرر ذلك بالمسائل التالية:

١- الإنسان معد بطبعه لتعلم صناعة واحدة فقط.

٢- الصناعة مرتبطة بالملكات المكتسبة منذ الصغر، وأن الطفل منذ صغره نستطيع أن نحدد أي الصناعات تتلاءم مع قدراته.

٣- إن إتقان العمل يكون فقط إذا كان المتعلم قد تعلم صناعة واحدة فقط.لذا يقول ابن رشد: "وأيضا فإن كثيرا من الصنائع تكون في وقت واحد، وتتداخل أوقات عملها، فيكون إتقان أكثر من صناعة ممتنعا ضرورة"[٢].

٤- إن تعدد الوظائف لدى المواطن الواحد ينتج عنه خلل في نظام المدينة.

٥- أنه يُستثنى من الصناعات الصناعة الحربية لكونها صناعة يتعلمها الجميع لحاجة المدينة إلى الحفظة.

٥- الكهولة تمام التربية

يتفق كل من أفلاطون وابن رشد على أن عملية التربية تبدأ مع الأحداث باعتبارهم أكثر قابلية للتعلم من غيرهم، وأن التربية تستمر ولا تنتهي إلا بانتهاء عمر الكهولة لأن ما حدث بفعل التربية لا بد أن تصقله التجربة والتي لا تكون إلا في سن

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ٧٨.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٨٤.

الكهولة. وعليه فالتجارب زمن الكهولة تدخل في برنامج التربية عند ابن رشد، وهو نفسه الرأي الذي ذكره أفلاطون في كتابه النواميس(١).

٦- التربية تعلم وليس تذكر

من المعلوم أن أفلاطون يؤسس نسقه الفلسفي على مقولة أن الإنسان: "لا يتعلم وإنّما يتذكر" لكون النفس الكلية عند وجودها في عالم المثل كانت عارفة بالكليات، وأن الإنسان في العالم المادي لا يعرف الموجودات والأشياء بطريقة التعلم وإنّما يستطع أن يصل إليها وفق تداعي المعاني القائمة على عملية التذكر أصلا.

ومنه تصبح التربية عند أفلاطون ليست تعلما بقدر ما هي إحياء للملكات والصفات عن طريق وضع المُتربي في مجال التذكر. لكن ابن رشد يرفض المنطق الأفلاطوني منطلقا أن العملية التربوية لا بد أن تتأسس على فكرة التّعلم والتمرن، حتى تصبح التربية فعل إرادي وليس مجرد إحياء لما كان في عالم افتراضي.

ونستنتج من خلال المقدمات الإبستيمية لابن رشد أن فيلسوف قرطبة يحاول أن يضع نظرية متكاملة في التربية لإنقاذ المدن الإسلامية من ظاهرة شيوع تربية البيوتات.

إن التربية الناجحة هي التي تكون الدولة مسؤولة عنها تأطيرا وتوجيها، وأن تخضع في مضمونها المعرفي للعقل والشرع، لأنّه من الصعب تناغم الأفعال والفضائل في الأمم والمدن التي ترى أن الاشتغال بالعقل كفر، وأن انتحال الفلسفة فسق.

ثانيا: طرائق ومناهج التربية

عندما تحدث ابن رشد عن مناهج التربية انطلق من فكرة أن التعليم في المدينة الفاضلة لابد أن يمر بمرحلتين: الأولى تخص الأطفال دون تميز، والثانية تخص

(1) Schuhl; Pierre Maxime; L'œuvre de Platon. Librairie philosophique J.Vrin; Paris, 1984.P 184.

الراشدين والتي ينبغي أن تقسم إلى قسمين: الجمهور (= العامة)، والخاصة (=النخبة المفكرة). فأما الجمهور من حيث كونها مجرد قطيع بشري، وعيه معكوس، وعلمه مغشوش فيستدعي مناهج للتربية خاصة، ويشترك الأطفال والعامة في مناهج التعليم التي حددها ابن رشد على النحو التالي:

١- منهج الخطابة للعامة والبرهان للخاصة

كان الغزالي قبل ابن رشد قد صرح أن تعليم العامة وفق مناهج علم الكلام والفلسفة ضرب من الجهل بطباعهم، وعليه نهى أن يكون منهج تربية العامة مبني على منهج البرهان والجدل من خلال كتابه إلجام العوام عن علم الكلام.وهو نفسه الرأي الذي ذهب إليه ابن سينا: "إن البرهان قليل الجدوى في حمل الجمهور على العقد الحق والخطابة هي المتكلفة به(١)".

وابن رشد يرى أن عقل العامة إن صح التعبير من حيث فعل العقل ذاته لا تلائمه إلا الخطابة كمنهج للتربية والتعليم. لأن شر البلايا في المدينة طبقة العامة التي لا ينفع في عملية تعليمها إلا استعمال فن الخطابة كأسلوب للإقناع مستعملين فنون الشعر والرواية والأساطير. ولقد أدرك ابن رشد أن عقل العامة ينتمي إلى العقل السحري، وعليه فإن محاولة رفع العامة إلى مستوى النخبة عن طريق البرهان يعد مجرد عبث.ولقد استطاع السفسطائيون أن يتعاملوا مع العامة بالخطابة لعلمهم قدرة انجذابهم للكلام حتى وإن كان بلا برهان. أما الخاصة فإن الطريقة المثلى في التربية والتعليم هي استعمال أسلوب الإقناع بالبرهان لا بالبيان. ولقد وضح ابن سينا ذلك في كتابه الشفاء: "إن استدراج السّامعين بالأقاويل الخلقية والانفعالية تناسب صناعة الخطابة والجدل والصناعة المدنية، التي تبحث عن الأخلاق والسياسات"(٢).

---

(١) ابن سنا، الشفاء (المنطق ج٨)، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٢٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٤.

٢- منهج الإكراه

ويكون في موضعين مختلفين، موضع يخص التربية إذ يرى ابن رشد أن الإكراه سنة الأولين والمتقدمين، وهي من مسلمات تدبير المنزل، فالصبيان يؤدبون داخل نظام البيوتات بالإكراه في حالة عدم جدوى الموعظة والخطابة. ومن ناحية أخرى أنه في حالة وجود بعض النوابت في المدينة الفاضلة لابد أن تلجأ السلطة الحاكمة إلى منهج الإكراه لردعهم وإعادة إدماجهم من جديد في نظام المدينة: "أما الطريق الثاني فهو السبيل التي تسلك مع المتمردين والأعداء ومن لا يتحلى بما يجب له من الفضائل، وهي سبيل الإكراه والعقاب بالضرب"(١).

٣- منهج التكرار والمحاكاة

إن بعض الملكات لا يمكن أن تُكتسب إلا من خلال تكرارها في فترات إما متقاربة أو متباعدة، لأن العادة ترسخ الملكات وتسهل عملية التعلم، لكنها طريقة تنفع، لم يستطيعوا أن يتخطوا مرحلة الأنا الميتافزيائي، أي الأحداث المؤهلون حسب معدنهم النحاسي أو الحديدي لتعلم الحرف التي لا يمكن أن تحصل إلا بالتكرار والآلية.

أما المحاكاة فأسلوب يخص الصبيان وهو منهج شديد الخطورة، ينبغي على المربي والفيلسوف أن يضع له شروطا، لأن المحاكاة كثيرا ما تكون من مضادات التربية الفاضلة أصلا.

المبحث الثالث

البرنامج التربوي الرشدي..المراحل والكيفيات

إن التربية في المشروع الرشدي لا تختلف من حيث المراحل عن أفلاطون وإن كان هناك اختلاف في التقديم والتأخير، لكن يبقى العامل المشترك بينهما أن التربية تبدأ مع الأطفال باعتبارهم هم من تتحقق بوجودهم المدينة المرتقبة.

---

(١) ابن رشد، الضروري في السياسة ، ص ٨٠ .

وتقسم مراحل التربية عند ابن رشد على حسب العمر الجسدي والعقلي، لأن كل عمر إلا وله خصوصيات تراعي فيها مدارك المتلقي من حيث القابلية والقدرة. لأن التربية الفاشلة هي التي تعتمد على حرق المراحل وتكثيف المواد.

ومراحل التربية عند ابن رشد يمكن أن نعرضها وفق الترتيب والتسمية التالية:

١- مرحلة الصبا [مرحلة تداخل الأنا الجسماني والنفساني]

وعليه فإن أول مرحلة من مراحل التربية هي التي يتداخل فيها الأنا الجسماني مع الأنا النفساني، وتتطلب هذه المرحلة نوعين من التربية فقط، ذكرهما أفلاطون بالتفصيل ويوافقه ابن رشد على ضرورتهما وأهميتهم الخاصة في إعداد حافظ المدينة وحارسها، وتتدرج وفق الترتيب التالي:

١-١- التربية الموسيقية.

يمر الطفل بعدة مراحل في نموه، فبعد مرحلة التمايز التي يقدر أن يميز بين جسمه والموجودات الأخرى التي تحيط به يرتقي إلى مرحلة الشعور بأناه النفساني، عندها يكون قادرا على إدراك كثير من الأشياء وخاصة المدركات الصوتية والبصرية، والمربي الفاضل يستغل هذه المرحلة المبكرة من عمر الطفل للتربية. وهنا يرى كل من أفلاطون وابن رشد أن البدء بالموسيقى أنفع لما للموسيقى من فوائد في تهذيب النفس: "والموسيقى لتهذيب النفس وتحصيل الفضائل. وهذا التهذيب أسبق في الزّمان، أعني التهذيب بالموسيقى، لأن قوة الفهم أسبق من قوة ترويض الجسم"(١). والتعليم بالموسيقى مفيد لكون حمولته هي جملة الأقاويل المحكية التي تسعى إلى غرس قيم الخير والجمال في نفوس الأطفال. ولأن اللحن له أثر في دفع النفس والمتخيّلة إلى حفظ وسماع الأقاويل، ولو كانت الأقاويل من دون لحن لكان تأثيرها ضعيف والإقبال عليها

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٨٦.

عصيّ. ولكن لما الموسيقى بالذات؟؟ إن الموسيقى مقترنة بالشعر فهي خادمة له وعن أغراضه معبرة، وبما أن أول طريقة من طرق التربية هي الإقناع بالخطابة والأقاويل الشعرية تصبح الموسيقى هي أول ما يُربى به الصبي لقربها من ميولهم وأنفسهم، ولكن الأقاويل الشعرية تخص في عملية التربية الصبيان فقط: "والأقاويل الشعرية أخص بالصبيان، فإذا كبروا وكان منهم من يصلح لأن يرتقي إلى مرتبة أعلى من التعليم فُعل لهم ذلك"(١).

إن التأكيد على التربية الموسيقية يعد في كثير من المواطن عملا غير نبيل ومنحط خاصة عند أفلاطون، لذلك فإن الغاية منه ليس اللحن وإنما اللحن والكلام معا.ومنه يجب أن يكون النظر في موضوع الموسيقى في: اللحن، الكلام، الإيقاع.

أولا: اللحن ينبغي أن يكون اللحن خال من الترانيم التي تقوي الشهوة وتثير الحزن والأسى، وتذهب الحياء والوقار، وتحرك في نفس الإنسان غرائزه الحيوانية.

إن اللحن التربوي هو الذي يزيد النفس إحساسا بوجودها، وإدراك الكون مهابة وإجلال، يعمل على تهذيب الغرائز. كما ينبغي أن يكون اللحن مناسبا لعمر الصبي وأن نتدرج في الألحان حتى نصل إلى المرحلة التي ندرك أن الغايات منه قد تحققت. ويكون البدء باللحن الرقيق الخفيف المرهف الذي يساعد الطفل على تخيل صور الجمال ثم المعتدل الذي يستطيع معه الصبي على والقتال كألحان الهيعة (الحرب) والطبول التي تملأ النفس عزّة وحماسا واندفاعا.

ثانيا: الكلام أما ما يخص القول الشعري فنحن نعلم أن أفلاطون توعد الشعراء بالطرد من مدينته: "غير أن علينا أن ننبئه كذلك بأن أمثاله لا يسمح بوجودهم في دولتنا، إذ أن القانون يحظر ذلك.وهكذا سنرحله..إلى دولة أخرى"(٢). والغرض من

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، ص ١١٨.

طـرد الشـعراء أن أغلـب كلامهـم في الغـزل والأسـاطير الـذي يعمـل علـى تـدمير نفـوس الصبيان، فالأساطير تحكي قصص تزرع الرعب والخوف لما تقدمه من تصوير رهيب للوحوش، ولما تنقله من غرائب الموجودات التي تعكس الحقائق. أما الغزل عند ابن رشد فهو طامة وأن حالة الضيّاع في المدن الإسلامية إنما أساسها انتشار شعر الغزل الذي ولّد في النفوس الركون إلى الشهوة والملذات وقد عبر عنها ابن رشد في كتاب الشعر: "إن كثير أشعار العرب إنّما هي كما يقول أبو نصر في النهم الكريه، وذلك أن النوع الذي يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق"(١). لكن ابن رشد لا يرفض وجود الشعراء بل رأى أن الشعر ضروري في عملية التربية لكن شريطة أن يخضع للرقابة والوصاية، ومن ذلك أن السلطة ينبغي أن تقصي في عملية التربية أشعار العرب خاصة أشعار الغزل والمرثيات. وعلى الفيلسوف أن يختار من أشعار العرب ما يناسب فلسفة المدينة كان يختار شعر الحماسة لتكوين الحراس والحفظة، وشعر الحكمة لتكوين الفلاسفة، العلة في رفض أشعار العرب عند ابن رشد يعود إلى ظاهرة الغلو الكاذب: "الغلو الكاذب..موجود في أشعار العرب ولست تجد في الكتاب العزيز منه شيئا(٢)".

ثالثا: الإيقاع، إن الموسيقى هي مجموعة الإيقاعات التي تصدرها مجموعة الآلات

الموسيقية، ومعلوم أن كل آلة إلى ولها إيقاع مختلف فمنها من يعمق الشعور بالحزن والأسى، ومنها من يجعل النفس تميل إلى الخبل، ومنها ما يبعث على الفرح والسرور حتى حد المجون والخروج على الأخلاق. وعليه ركز ابن رشد على ضرورة أن يكون الإيقاع الموسيقي مرتبطا بالغاية الكبرى المتمثلة في ترقية الإنسان إلى الكمال المنشود.

---

(١) ابن رشد، تلخيص الشعر، تحقيق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٩.

إن الإيقاع المنشود هو الذي يقود النفس إلى اكتشاف الجميل ونبذ القبيح، وإدراك المعاني من غير ألفاظ وتحويل الإيقاع إلى رموز عندها نكون قد ألهمنا الصبي كيفية توظيف مخيّلته والقدرة على فهم ما وراء المحسوس.

لقد أضاف ابن رشد جملة من آراء أرسطو في الموسيقى خاصة ما يتعلق بالفائدة من السماع الموسيقي، ومن المعلوم أن أرسطو بجّل الموسيقى أكثر من أفلاطون وكتب عنها في عدة مواضع أهمها كتابه السياسة ورسالة إلى نيقاماخوس. كما لم تغب الرؤية الفقهية التي تجعل من السماع الموسيقي موضوعا في المعنى الذي يحمله اللفظ. فإذا كان اللفظ يخالف مقاصد الشريعة الإسلامية حُرم اللفظ واللحن معا، وإن لم يكن كذلك لم يكن هناك حرج من سماعه واعتماده كأسلوب في التربية. ولقد جعلت الصوفية من السماع الموسيقي وممارسته في حلقات الشطح أصلا من أصول الريادة الروحية. فالجذب لا يحصل إلا به، ولا يصل المريد إلى السعادة إلا من خلاله حتى أصبحت الموسيقى عند بعض الطرق الصوفية هي الغاية.

ويلاحظ في وقتنا المعاصر أن ما يسمى بالحركة الإسلامية تستعمل في أساليب تربيتها الموسيقى من خلال بروز ظاهرة الأناشيد الإسلامية.

إن تركيز ابن رشد على الموسيقى ليس من باب أن المعلم الأول حث عليها، بل يعود إلى كون المدن الإسلامية المعاصرة لابن رشد أسرفت في الموسيقى حتى فقدت هذه الأخيرة الغاية التي وجدت من أجلها. والموسيقى المنتشرة في بلاد الأندلس كانت كما تصفها كتب التاريخ مركب المجون، وقبلة الفساق، وعلة تدهور الأخلاق.وانتشرت الإيقاعات الإباحية التي تعتمد على إثارة الجسد أكثر من تهذيب النفس، وأصبحت بفعل انتشار دور الموسيقى السياسات في خطر لما لوحظ من تسلط المغنيات والجواري، وتدبيرهن أمور الحكم والرياسة.ولقد أكد التاريخ مخاوف كل من الفارابي وابن رشد حين ربطا سقوط المدن بانتشار موسيقى المجون.

١-٢- التربية الرياضية [البدنية]

إن مكانة الجسد في الإنسان لا تقل أهمية عن مكانة النفس، ومن ثمة وجب تهذيب الجسد وترويضه عن الطريق الرياضة البدنية.وكمال النفس في كمال الجسد لأن الرياضة تهتم بالكمال العضلي والغذاء: "ولهذه كانت الرياضة و الغذاء المقدرين على هذا النحو من التقدير لا يكسبان الجسم الصحة فحسب، بل تكسبان النفس أيضا الفضيلة التي أعدت من أجلها"(١).

والمدينة الفاضلة كمشروع مستقبلي يتطلب من الفيلسوف أن يعمد إلى تهيئة طبقة الحراس والحفظة إعدادا يليق بدورهم الاجتماعي. ونحن نعلم أن الحافظ يمثل في المدينة المجموع والفلاسفة النخبة ومن هنا كان لزاما أن تكون التربية الرياضية أولى المكتسبات التي ينبغي أن يكتسبها المواطن المستقبلي بعد الموسيقى.

والرياضة هي فن تكوين الجسد، أو هي فلسفة كمال الأجساد، ذلك أن الجسد لا يبلغ كماله إلا إذا كان صاحبه رياضيا. والحافظ يشترط فيه قوة العضلات لكي يكون قادرا على تحمل المشاق والصّعاب، كما أن اكتساب بعض الصفات النفسية كالصبر لا يكون إلا من خلال التدريبات الرياضية.

ومجال التربية الرياضية مفتوح على كل ما من شأنه أن يخدم مصلحة المدينة، من ركوب الخيل، والمصارعة، والسباحة، والرمي ....

فمن وجد له ميل نحو الفنون الرياضية شريطة أن يوافق هواه جسده من حيث الكمال العضلي كان لا بد أن يُسيّر إلى وظيفة الحراسة، أما من لم يكن في طبعه ميل إلى الحراسة فحري به أن يتعلم الرياضة حتى تساعده على إتقان الحرفة، فالحدادة والنجارة والنشارة والزراعة كلها مهن تتطلب من صاحبها قدرا من التربية البدنية.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٩٧.

والغاية من الرياضة تتجلى بالخصوص في فضيلة الشجاعة: "فهي مع كونها تكسب الجسم الصحة فإنّها كذلك تحرك الجزء الغضبي (= الشجاعة) من أجزاء النفس وتجعله أقوي مما كان عليه"(١).

وإذا كانت التربية الموسيقية كما لاحظنا سابقا تضبطها جملة من الشروط فإن الرياضة كذلك مضبوطة بجملة من الضوابط وهي على النحو التالي:

أولا: أن تكون الرياضة والموسيقى متقابلتين تقابل تكامل في جزئي النفس: فالجزء الغضبي مجاله الرياضة ويكون نافعا عند التعامل مع الغرباء لاعتماده على استعمال الشدة، والجزء العقلي مجاله الموسيقى ونفعه يكمن في صفة الانشراح والمودة مع سكان المدينة، وعند امتزاجهما تحصل الفضيلة التي هي قوام الحفظة"(٢).

ثانيا: أن الرياضة النافعة هي التي تتجه إلى البساطة والاعتدال.

ثالثا: أن تكون الفنون الرياضية أقرب وأنسب إلى الحرب.

رابعا: أن يرتبط التدريب الرياضي بحمية غذائية، فإن سكان المدينة من صفاتهم الخلقية عدم الإسراف والبذخ في الطعام، وأن يقتصروا على ما يقوى الجسم من الطعام.

ومن جهة أخرى أن يتعودوا على الغذاء المعتاد الذي لا يندر كاللحم المشوي أو الثريد المطبوخ في الماء والزيت، وأن لا يشربوا ما من شأنه أن يذهب بالفضيلة.

والاعتدال في الغذاء له بعد آخر يتمثل في ترويض الحافظ على الغذاء البسيط لأنّه لو اعتاد على الغذاء الفاخر زمنا ثم افتقده وصار إلى من هو دونه فإن حاله تنقلب إلى أمرين:

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص٩٨.

١-ظهور الأمراض الشديدة والتي من حيث المبدأ ينبغي أن لا تكون في المدينة الفاضلة نتيجة منهج التربية المنتهج. وإذا تفشت الأمراض دعت الضرورة إلى وجود الأطباء مع العلم أن كل من أفلاطون وابن رشد يرفضان وجود الأطباء في المدينة والقضاة.

٢-انقلاب حال الحراس من حيث الولاء للمدينة، إذ يكثر فيهم الطمع والرغبة في المكسب وجمع الأرزاق حتى يستطيعوا جلب أنواع الغذاء الذي تعودوه.

والخلاصة التي نستنتجها أن حال الرياضة كحال الموسيقى ينبغي أن تخضع لمنهج التوسط والاعتدال: "وبالجملة فحالهم في الطعام والرياضة كحالهم في الموسيقى، أعني أنهم إنما يتناولون هذه الأنواع البسيطة فقط، وذلك لأن الموسيقى المركبة تولد في النفس الشرور، بينما الرياضة المركبة تولد العلل في الجسم والنفس معا"(١).

١-٣- مضادات تربية الصبيان

إن عملية التربية لا تخلو من مخاطر تنجم إما على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون التربوي ولا يظهر خطرها إلا في عمر الشباب والكهولة، ويكون من الصّعب معالجتها. وعليه ينبغي على الفيلسوف أن يكشف مضادات تربية الصغار قبل تخطيهم مرحلة الصغر. ولقد حاول ابن رشد أن ينبه القائم بأمر التربية والتعليم إلى ضرورة إدراك الأخطار المحدقة بعملية التربية من خلال تصورات كل من أفلاطون وأرسطو والشريعة الإسلامية، وعليه أمكننا البحث أن نستقرأ جملة المضادات ونرتبها على المنوال التالي:

١-٤- التعليم بالمحاكاة القبيحة

يعتقد المربي أن متخيلة الطفل تدرك العبر والغايات من خلال منهج المحاكاة، والذي غالبا ما يستند على القصص الكاذبة التي وإن أدت غرضا آنيا فإنّها حتما ستؤدي دورا عكسيا مستقبلا.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٩.

وانطلق ابن رشد من رأي أفلاطون القائل: "إن أكثر الأشياء ضرارا على الولدان هو أن يسمعوا وهم صغارا، قصصا كاذبة، لأنهم في هذا العمر يكونون أكثر استعدادا لأن يقبلوا بيسر ما يراد أن يقبلوه من صور"(١).

إن القصص الكاذبة وخاصة الساقطة والمنحلة منها تعمل عملها في تنبيت(٢) رجل المستقبل وبالتالي غرس داخل بنية المدينة من يكون معول هدم لها.

وخطورة المحاكاة تكمن في كون كل محاكاة تحتمل الصدق والكذب، فالأمر الكاذب يتمثل في تمثيل الشيء بغير صورته الحقيقية، ومثال ذلك أن يُمَثل الإنسان الذي هو أشرف المخلوقات بثور: "فالكاذب كأن تمثل صورة إنسان بصورة ثور، ولا ينبغي أن يحصل هذا أصلا في هذه المدينة"(٣).

إن التمثيل يجب أن يكون بالترب الذي هو من جنسه ونوعه ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا من خلال الشرطين التالين: الأول أن نعتمد على التمثيل القريب ونبتعد عن البعيد، والثاني أن ندرك نظائر الأشياء. وعلى سبيل المثال أن يمثل رئيس المدينة بالقلب قياسا وترتيب الأعضاء في الجسد، وتمثيل المبادئ الأولى الطبيعية بنظائرها من القوى والصنائع الإرادية"(٤).

ولا بد من توخي الحذر في تمثيل السعادة بغير الخيرات والغايات الفاضلة، ولا يجوز أن نمثلها بنظائر مادية محسوسة. بل أن أفلاطون اشترط في عملية المحاكاة أن يُمثّل كل موجود بنظيره الذي يحدده الجنس والنوع والبعد والقرب: "وفي الجملة يُمثل لمراتب الوجود في الموجودات بنظائرها من مراتب المكان والزّمان"(٥).

---

(١) الضروري في السياسة، ص٨٨.
(٢) أي جعله مستقبلا ينتمي إلى فئة النوابت.
(٣) الضروري في السياسة، ص٨٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٥) المصدر والمكان نفسه.

١-٥- التعليم بالمحسوس المادي.

ومن مضادات التعليم والتربية الفاضلة لجوء المربي إلى تمثيل الفضائل المطلوبة بالأمور الحسية أو ما هو أدنى منها في المرتبة. لأن الفضيلة إذا مُثلت كونها مجرد فعل حسي تحولت إلى رذيلة، فالشجاعة كفضيلة لا ينبغي أن تُمثل بفعل تجاوز الموت.

والغاية من تجاوز التمثيل الحسي جعل الصبي يدرك منذ نعومة أظافره أن الخير غير مرتبط بما هو حسي كالملبس والمنكوح والمأكل. يقول ابن رشد على لسان أفلاطون: "لأن الواحد منهم إذا تخيل هذه الأشياء [الفضائل = محسوسات] فقد لا يستميت في الحرب، بل يفضل أن يُغلب ويُستعبد.فمثل هذه الحكايات أولى أن تتجنب في هذه الأمور العلمية"(١).

١-٦- التعليم بالتمثيل الكلامي

انفرد ابن رشد بتحليل ظاهرة تمثيل القبيح في الثقافة الإسلامية المعاصرة له، التي أصبحت تجري مجرى العادة في الفكر الإسلامي، وهي عادة نشأت بفعل علم الكلام.

إن هذا التمثيل القبيح خطر على الاعتقاد والسلوك معا، ويعتبر بمثابة مضاد خطير للتربية الفاضلة. فلقد دأب المجتمع الإسلامي على غرس فكرة أن الخير والشر من الله وخطر هذا التمثيل يكمن في إدراك أن الله يفعل الشر باعتبار أن الخير والشر طبيعة واحدة مادمت تصدر من ذات واحدة. وعليه فإن التمثيل الذي يراه ابن رشد صائبا هو أن نمثل الله بالخير فقط. وأن نعلم الصغار أن الشّر من فعل الإنسان وليس الله.

والتمثيل الأخطر عند ابن رشد هو أن ننسب الخير لله والشر إلى إبليس أو الشيطان، لأن الصغير إن اعتقد ذلك تملكه خوف شديد من إبليس يصيّره بعد ذلك جبانا يخشى المكان: ".. وذلك كأن نحدث الصبي، منذ نعومة أظافره عن شياطين

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٠.

يهمون الجدران على الناس، ويفتحون الأقفال، وأنهم يرون ولا يرون، ويحضرون حيث أرادوا، ويتشكلون بالشكل الذي يريدون، فإنّه يشك في أن يكون من حافظ جيد، لأن مثل هذه الأشياء تغرس في قلوب الصبيان الخوف والجبن فيرسخ في نفوسهم"(١).

١-٧ الخروج عن الوسط.

ويجب أن نُحكم نظرية الوسط الذهبي في ترسيخ الفضائل، لأن عدم الالتزام بها يؤدي حتما إلى جعل الفضيلة المكتسبة غير متطابقة مع ما يجب أن يكون عليه الحافظ، كأن تصير الشجاعة تهورا أو جبنا. والعفة تزمتا أو انحلالا، والحكمة غرورا أو جهلا، والعدالة جورا أو ضعفا.

٢-١ إهمال قانون أن الناس معادن

ومن مخاطر العملية التربوية عدم الالتزام بقاعدة أن الناس معادن وينبغي أن نضع كل صبي في الموضع الذي يتناسب مع معدنه، فإن حدث العكس بفعل العاطفة أو الجهل نشأ خلل في مراتب الرجال داخل المدينة، فقد يتولى الرياسة من هو ليس صالحا لها بالطبع، أو أن يتولى مهمة الحراسة من معدنه يقوده إلى مهمات الفلاحة أو الزراعة.

٢- مرحلة الأحداث [الأنا الاجتماعي]

عندما يبلغ الصبيان مرحلة الغلمنة ويصيروا أحداثا وفق ما يسميه علم النفس التربوي المعاصر مرحلة اكتساب الأنا الاجتماعي، والذي تبرز فيه معالم التمدن الاجتماعي، ويُعرف من خلال امتلاك اللغة والعادات واكتساب الهيئات الثقافية المميزة للجماعة، يتخذ المنهج التربوي منحى الإقناع بالبرهان بدل الخطابة، وبالتالي

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٩.

فإن ابن رشد يرى في برنامجه التربوي أن تكون المرحلة الثانية مسطرة على الوتيرة التالية:

١-١- التربية المنطقية

يجب منذ البداية التنبيه كون أن ابن رشد قد خالف أفلاطون، لكون الأخير أكد على الرياضيات كمرحلة فاصلة بين مرحلة التربية الموسيقية والرياضية والتربية الفلسفية اللاحقة. وابن رشد خالف أفلاطون لسببين حسب ما جاء في مختصره الضروري في السياسة: السبب الأول يعود إلى عدم معرفة أفلاطون بعلم المنطق لكونه علما وضعه أرسطو ولم يكن معروفا زمن ابن رشد: "فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت"[١]. والسبب الثاني كون المنطق هو المعيار الذي تعرف به قوة العقل وصوابه، و الآلة التي تعصم الفكر من الوقوع في الخطأ. كما أن الرياضيات ذاتها إنّما تكون به ولا يكون بها من حيث الصناعة، ولو قال قائل إن علم التعاليم لا يحتاج إلى منطق فإن ابن رشد يرى أن تعلّمه قبل علم التعاليم يفيد المتلقي باعتبار أن مداركه العقلية تكون أكثر عمق وتركيزه أشد: ".. ولم يكن علم المنطق ضروريا لتحصيل علم التعاليم، فتعلمه بعد تحصيله، يكون بلا ريب، على جهة الأفضل"[٢].

ونحن نعلم اليوم أن النظرية اللوجستكية أرجعت أصل الرياضيات إلى المنطق مما يجعل رؤية ابن رشد صائبة. ومن جهة أخرى ندرك أنه لم يكن شارحا وملخصا لما قاله أفلاطون، بل كان في مقام التنظير والاجتهاد، وأنه بالفعل كان يفكر في مشروع مدينة أندلسية جديدة تحاكي في نظامها مدينة الفلاسفة ومدينة الخلفاء الراشدين.

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٦١.
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٢.

١-٢- تعليم الرياضيات

لقد ركز عليها أفلاطون في عملية التعلم واعتبرها المرحلة الفاصلة بين المعرفة الحسية الظنية والمعرفة العقلية اليقينية. واشترط لمن يرغب الدخول لأكاديميته أن يكون متقنا للرياضيات. وابن رشد وإن أعطى الأسبقية للمنطق على الرياضيات إلا أن هذه الأخيرة ضرورية فعن طريقها يمكن اختبار المستوى العقلي للأطفال بغية ترقية من أجادها إلى المرحلة العالية من التربية والتعليم، وأما من فشل فيوجه إلى امتلاك حرفة واحدة من الحرف المسموح بها في نظام المدينة الفاضلة.

والغاية من تعليم الرياضيات تتمثل أساسا في التصورات التالية:

١- أن المتعلم لا يمكن أن يدرس العلوم النظرية أي الفلسفية إلا إذا تعلم جنسا قريبا منها، وليس هناك أقرب إلى جنس الفلسفة من الرياضيات لكونهما يشتركان في عملية التجريد والبرهان والتصور: "وعلم العدد أيسرها وأكثره اشتراكا مع جميع الأشياء، ويتبعه في ذلك علم الهندسة ثم علم الهيئة فالموسيقى"(١).

٢- أن طبيعة الرياضيات من حيث كونها علم لا يكدر موضوعاته شوائب المادة يصلح لتهيئة عقول النشء الجديد.

٣- أن التمرن على علوم التعاليم الأربعة يُمكن الحافظ (الحارس) من اكتساب فائدة عملية تخص تنظيم الجند وترتيب الرجال، وتنظيم صفوفهم في الحرب.كما تمكنهم من وضع الخطط والخرائط. وإذا كان الأمر متعلقاً بالبحر فإنها تمكنهم من معرفة المواقيت والشهور واتجاه الرياح(٢) ...

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

٤- إن علم الهندسة ينفع المتمرن في العلم التطبيقي، فلا تكفي الفروض النظرية والتصورات التجريدية لمعرفة الأشكال الهندسية بل يتطلب الأمر أن تتطابق الصور المجردة مع المادة المشخصة. وخاصة أن المدينة تحتاج إلى الصنائع التي بها قوام العمران البشري، فالمثلث لا يدرك إلا من خلال تطابق التصور مع قطعة من خشب أو حديد وتلك هي الفائدة والغاية من التمرن. ومن جهة أخرى تمكن المواطن من تحويل الأفكار إلى أشياء ملموسة، عندئذ تصبح التجارة والحدادة والنجارة والنشارة..فنونا قائمة بذاتها لكونها نتاج النظر والعمل معا، كما أنها تخرج من منطق العادة والتجربة إلى منطق العلم.

١-٣-علم المناظر

هو الذي يصطلح عليه بالفيزياء ويأتي بعد تعلم الرياضيات لكونه علما مجانبا للرياضيات في الفائدة العملية خاصة في الصنائع التي اشتهرت زمن ابن رشد.

١-٤- علم الأوزان

لم يُفَصِّله ابن رشد تفصيلا وإنّما ذكره باقتضاب، ولعله يريد من وراء ذكره ضرورة إدخاله في المشروع التربوي لما له من فائدة كبيرة في الحياة العملية، ويمكن أن نشير إلى بعض فروعه:

أ-علم العروض والقوافي بما أن الموسيقى تحتل مكانة كبرى في المشروع .

الرشدي فإنها تحتاج إلى الشّعر. والشعر محكوم بعلم العروض والقوافي التي تعد ميزانه ومعياره، ولا يصح الشعر إلا إذا كان النظم موزونا، لأن الشعر الموزون يساعد على صناعة الموسيقى واختيار الإيقاعات والألحان.

ب-علم الوزن ويقصد به علم المكيال الذي يخص علم التجارة.والفقه الإسلامي يشدد في مسألة الوزن لأن حياة الإنسان لا تستقيم من حيث العيش إلا باتباع أسلوب المقايضة أو المبايعة. إن العدل في التجارة يكمن في الصدق والجودة واحترام الوزن وعدم تطفيفه. لذلك ينبغي أن يكون الحافظ عالما بالأوزان والمكاييل حتى يستطيع أن يقضي على أسباب النزاع والخصام الحاصل من المبادلات التجارية.

١-٥- علم الموسيقى

لقد كنا في الطور الأول من التعليم قد أدرجنا أن التربية الموسيقية هي أول ما يبدأ به في تربية الطفل وبالتالي كانت الموسيقى وسيلة من وسائل التربية أما في المرحلة الثانية تغدو الموسيقى علما ينبغي على الحافظ أن يتعلمه، وأن ينتقل من وضع السماع إلى مقام العلم، والعلة في ذلك حتى نتمكن مستقبلا من تكوين المختص بالألحان الموسيقية التي تلائم طبيعة المدينة الفاضلة: "أما الموسيقى العملية فهي ضرورية لهم لأنهم هم الذين يضعونها في المدينة"[١]. وتكون الموسيقى هي مفتاح تعلم الفلسفة والتأشيرة التي تمنح متعلّمها الحق في النظر الفلسفي الذي هو في الأصل للخاصة.

ويكون ابن رشد بهذا الترتيب قد أنهى منظومته التربوية الخاصة بمرحلة الأحداث التي تبدأ عند سن ١٥ أو ١٦ لتنتهي في سن العشرين والذي نعيد ترتيبه على النحو التالي:

- استمرار التربية البدنية: ركوب الخيل، السباحة، الرماية، فنون القتال...
- المنطق - صناعة نظرية تعصم العقل

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦١.

-الحساب ـــ أقرب فرع رياضي إلى عالم المحسوسات (العد بالأصابع أو الحجارة).

- الهندسة ـ التجريد والافتراض.

- الفلك ـــ قمة التجريد الرياضي

-الموسيقى ـ قمة الإدراك (المعنى، المبنى، الكون..)

فمن أهلته مدركاته العقلية لتعلم جميع العلوم المبرمجة وجب إجازته عن طريق ترقيته إلى المرحلة العليا من التعليم. وأما من قصرت عن ذلك مواهبه وجه إلى ما هو مُيسر له خلقا وعقلا وجسدا لأن هاته المرحلة من التعليم نعرف من خلالها من يصلح للجند وحراسة المدينة ومن لا يصلح أصلا إلا للعمل اليدوي. وعندها لا تبقى من طبقة المتمرنين إلا تلك النخبة التي تحمل المعدن الذهبي والتي ستكون عقل المدينة المدبر، وتكون الرياسة فيهم حين يبلغون سن الخمسين.

٣- مرحلة الرشد [الأنا الميتافزيائي]

تحظى الطبقة المتميزة من الحفظة التي استطاعت أن تتلقى العلوم وتحيط بها عندما تبلغ سن العشرين - الذي يعكس دخولهم سن الرشد وتبلور الأنا الميتافزيائي بلغة علم النفس المعاصر - ببرنامج للتربية متميز عن ما سبق، مع ضرورة استمرار تعلم بعض العلوم المساعدة على النظر الفلسفي.

إن مرحلة الرشد يتربى فيها الحافظ على المساءلة الفلسفية والنظر، وبالتالي يجب أن تكون الفلسفة هي آخر العلوم المبرمجة في المشروع التربوي: "..وهذا أيضا بعد أن يبتعدوا عن تلك الهيئات التي فرضناها لهم، وارتاضوا بركوب الخيل إلى أن يبلغوا العشرين، فإذا بلغوها انتقلوا إلى النظر في الفلسفة على هذا الترتيب"[(١)].

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦٢.

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه: لما تكون الفلسفة آخر ما يتعلمه الحافظ؟؟

١-١- موانع تعليم الفلسفة للأحداث.

يتفق فيلسوف قرطبة مع أفلاطون في مسألة جعل تعليم الفلسفة آخر مراتب التربية الفاضلة، والعلّة عندهما تكمن في جملة من القواعد الإبستيمي التي تتعلق بنظرية التربية، وهي على النحو التالي:

١- أن طبيعة النظر الفلسفي لا تتناسب وقدرات الصبي أو الغلام لكون عقله يكون أكثر استعدادا للمحسوسات منه إلى المعقولات، ويكون إدراكه متجها نحو التشخيص أكثر منه إلى التجريد، ومعرفة الجزئي أكثر من الكلي، والقريب بدل البعيد. فإذا تعلم الصغار الفلسفة دون سن الرشد فإنّه لا يأمن عليهم النزق الفلسفي، وانحراف العقل. فيسيرون في مسالك أهل السفسطة، ويمتهنون الجدل والخطابة التي هي آفة المدينة الأندلسية.

٢- أن تعليم الفلسفة يتناقض مع مضامين التعليم بالمحاكاة، إذ تغلب على المتفلسف قبل أوانه مظاهر الرفض والشك في ما يربى عليه من محاكيات وأقوال خطابية.لأنه لا يستقيم الخطاب الفلسفي والخطاب الشعري، ولا الأقوال الجدلية مع البرهانية. والمثال على ذلك أن حال من تعلم الفلسفة كحال من تربى في كنف أبوين غير شرعيين له، فلما اشتد عوده وتوقد ذهنه أُخبر أنه لقيط.

٣- فإن حال من تعلم الفلسفة قبل أوانها ينقلب على عكس ما كانت عليه ويحدث له تصدع في الذات يؤدي إلى ما يلي:

أ- يفقد الثقة في المكتسبات العلمية التي أحرزها عن طريق الأقاويل الشعرية والخطابية. وتفقد عنده مصداقيتها ليس لكونه قد أدرك حقيقتها بل لكونه تفلسف قبل سن التفلسف أصلا.

ب- ينخرط في سلك حركة الجدل العقيم، ويصبح همه الانتصار لأناه لا للحقيقة. وعليه فإنّ الحيطة والحرص على الحفظة داخل المدينة تُوجب عدم تعليم الفلسفة إلا بعد أن يكون المتعلم قد قطع شوطا، وامتلك عقلا فاحصا وناقدا لأن الأصل في المدينة هو الأخذ بمبدأ الاستحقاق والانتخاب العقلي فليس كل الحفظة بميسرين لتعلم الفلسفة.

٤- أن تقديم تدريس الفلسفة عن سنها المناسب يؤدي إلى مخاطر تهدد المدينة في معتقداتها وأفكارها الفاضلة.ذلك أن النوابت في المدينة إنّما ينشأون نتيجة دراسة الفلسفة في غير وقتها وبالمقدار غير المناسب للتفلسف، ويرى ابن رشد أن ظاهرة الجدل والمهاترة الكلامية التي تطفح بها ساحة المدن الإسلامية هي نتيجة حتمية لعدم انتحال المنهج القويم في دراسة الفلسفة: "وأنت ترى أن هذا كثيرا ما يعرض للمتفلسفة في هذه المدن، وهو أشد الأمور ضررا عليها"(١).

٢-٢- مراحل تعلم الفلسفة

يرى ابن رشد أن تعليم الفلسفة يستمر ستة عشر سنة من عمر الحفظة بحيث يقسم على وتيرتين هما على النّحو التالي:

١- ٢٠ سنة إلى ٣٠ سنة: يكون المتعلم قد اطلع على جميع أجزاء الفلشفة سواء النظرية أو العملية عن طريق آلية القراءة والفهم: "وبعد ذلك يواصلون النظر في الفلسفة قراءة وفهما، حتى إذا بلغوا سن الثلاثين يكون قد نظروا في جميع أجزائها"(٢). فالفلسفة ليست حفظا أو تكرارا بل هي تمعن وفهم، قراءة وتأويل.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٦٣.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١٦٣.

وتدريس الفلسفة وضع له الفارابي خطة في كتابه مفتاح العلوم، ونفس المنحى نجده عند ابن رشد من خلال كتابه فصل المقال ويقوم على أساس التّدرج.

٢- ٣٠ سنة و٣٥ سنة: يمثل طور المراجعة وإعادة النظر في ما تم تحصيله من العلوم النظرية، ذلك أن التحصيل لا يخلو من المثالب، وأن النظر لا يسلم من النقائص، كما أن القراءة لا تأمن الحيدة، وأن التأويل سبيل الخطأ وعدم اليقين. وعليه فإن إعادة صياغة المعارف من جديد لا يتم إلا في مرحلة المراجعة.

وبالتالي يكون هؤلاء الحفظة في سن الخامسة والثلاثين قد بلغوا نصف الكمال المطلوب، ويحق لهم باعتبارهم فئة مختارة أن يتولوا مهام قيادة الجند وينجر عن هذا الاستحقاق غايات جليلة تتمثل في قيادة الجيش قيادة علمية.

ويظل الحفظة قادة للجيش إلى سن الخمسين حيث يعتزلون زمنها قيادة الجيش ليتولى أحدهم رياسة المدينة، ويكون قد اكتسب ما بين سن ٣٥ و٥٠ مهارات وصفات مكتسبة جديدة من خلال التجارب العملية تؤهله لرياسة فاضلة: "فإذا ما بلغوا الخمسين استحقوا الرياسة على المدينة وحكموها"(١). وحكمهم المدينة كان بفعل الاستحقاق الناجم عن التحصيل التربوي المتميّز، الذي دأبوا عليه من الصغر، فجعل منهم رجالا يتجهون بأعمالهم وأفعالهم نحو أفضل الغايات وأسمى الكمالات من خلال تدبير شؤون مدينتهم.

ولا تنتهي النظرية التربوية عند ابن رشد عند حد سن الخامسة والثلاثين، بل هناك طور رابع من التربية العالية لكنها غير ملزمة لكل الحفظة بل هي من شأن طبقة الحكام، فبعد أن ينال التعب من الحاكم بفعل السنين يجب أن يركنوا للراحة والاستجمام، لتبدأ مرحلة التربية العالية.

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

٣- مرحلة الشيخوخة [الأنا المثالي]

عندما تفعل السنون فعلتها في الفئة الذهبية التي استطاعت أن تتخطى جميع المراتب العلمية، وحكمت الجيش والمدينة وجب تركهم يعيشون عالمهم الخاص في جزيرة السعادة كما قال أفلاطون.

ويكون التعلم في هذه المرحلة المتأخرة من العمر بدون معلم إذ يصبح الفيلسوف هو الذات والموضوع، هو المعلم والمتعلم، تجتمع في ذاته كل أجزاء المدينة ويكتمل الكون في مخيلته. عندها يمكن القول أنّه أدرك الحقيقة وأصاب الخير الأسمى ومنه يصبح موضوع تأمله هو الخير الأسمى فقط حيث يوجد الكمال المطلق، ولقد وافق ابن رشد رأي أفلاطون في ضرورة انقطاع الفيلسوف لدراسة الخير لكونه هو موضوع الفلسفة الحقيقي لذا قال ابن رشد: "ولذلك أحسب أن أفلاطون كان يرى أن ينقطعوا حتى آخر حياتهم إلى النظر في ذلك الخير"(١). إن مرحلة التربية العالية هي مرحلة التجريد والتعالي عن كل ما هو واقعي، حيث يجد المتأمل نفسه أمام موضوعات تستوجب منه نوعا من النظر لم يألفه في شبابه أو كهولته.إنّه نظر يخترق صور المادة وأسبابها ينفذ إلى الحقيقة من غير أن تكدر نظرته الشوائب والأعراض.

إن التربية العالية تسعى إلى إبراز الأنا المثالي المرتبط بجواهر الأشياء والمتحد من حيث الفكر مع واجد الوجود، إنّها لحظة الإشراق التي تبدد الظاهر وتسكنه باطنه، وترى حقيقة الأشياء بخلاف ظلالها وأشباحها. إن التربية العالية هي مرحلة العودة إلى عالم النفس الحقيقي المهجور بفعل الخطيئة.

من خلال تتبع مراحل النظرية التربوية لابن رشد يمكن أن نستنتج الأمور التالية:

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٦٣.

١- أن التربية فلسفة وطريقة في الوجود قبل أن تكون عرفا اجتماعيا تتحكم فيه العادات والتقاليد، وأن تلك الفلسفة تهدف إلى تربية النفس على الفضائل المُنجية. ومن جهة أخرى هي تأسيس لسلطة الأخلاق على السياسة والرياسة.

كما أن مشكلة انحراف المدن عن الفضيلة إنّما تعود إلى عدم الاهتمام بالتّربية القائمة على أسس الفلسفة، أما في حالة سيطرة التربية الاجتماعية فإن المجتمع سيعرف طبقة النوابت والأشرار ويصبح معنى السعادة والخير مرتبط بالأوهام كوهم المال والجاه، أو وهم المجد والكرامة.

٢- إن التربية المثالية متواصلة لا تنتهي بعمر وإنّما ينبغي أن ندفع الإنسان دوما إلى التعلم والتربية، فالإنسان الفاضل ينتقل من مرتبة إلى أخرى ناشدا الكمال والوصول إلى الخير. ولو افترضنا أنّه وصل إلى الكمال فإنّه سيبقى في نفسه شيء مما كان يتصوره ينقصه، فلقد ذُكر أن أفلاطون لما حضرته الوفاة بكى، فقيل له: أتخشى الموت. قال: لا ولكني بكيت لأني لم أرتق بأصحابي إلى ما كنت أريده"(١).

٣- لا يمكن للمدينة الفاضلة أن تقوم دون وجود برنامج تربوي، لأن المواطن الحقيقي هو الذي أُعد إعدادا تربويا يتوافق وإيديولوجية الدولة أو المدينة، لأن سلطتها تبنى على أساس فكرة الولاء والانتماء، أو ما يسميه لاحقا جون جاك روسو بذوبان الفرد في الدولة.

٤- أن التربية في المشروع الرشدي تخص الذكور والإناث على السواء، وأن معيار التّفوق تحدده المواهب والقدرات لا المراتب والبيوتات كما هو الشأن في

---

(١) ذكر الحادثة الغبريني في كتابه عنوان الدراية على لسان أبي علي الأصولي لما حضرته الوفاة (راجع ص ٩٠).

المدن الإسلامية. إن ابن رشد لم يستفد من درس الغزالي ولا ابن باجة عندما أنكر تربية العامة تربية عقلية، وبالتالي لم يدرك أن سبب فساد المدن الفاضلة يرجع أساسا لمنع تعليم العامة وتنويرها، وهذا ما أراد أ.محمد المصباحي أن يؤكده في قوله التالي: "إننا نعتقد أن ابن رشد لم يستفد لا من درس الفارابي ولا من درس الغزالي نفسه، واستمر في تفضيله العقل النظري، وعدم اهتمامه بترقية الجمهور وتربيته التربية التي تؤهله لحماية العلم والعمل، فضاع العلم والعمل معا"[1].

---

(١) محمد المصباحي، (منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد) أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩، ص٢٨٣.

الفصل الرابع

المبحث الأول

المرأة في الخطاب الفلسفي

حضور المرأة ككائن إنساني واجتماعي في الفكر العالمي سواء القديم والمعاصر، يتسم بعدم الوضوح خاصة على مستوى التعريف والمفهوم، ويتسم من ناحية أخرى بالتناقض على مستوى الأحكام.

وفي اللغة العربية المرأة تأنيث امرئ، والتي اشتقت من المرء. والمرء يعني الرجل كما يعني الإنسان الذي يخص الذكر والأنثى معا، وهو ما عبر عنه ابن منظور في قوله: "المرء تعني الرجل، ويقصد بالمرء أيضا الإنسان"(١).

يعتقد علماء الأنثربولوجيا أن المجتمعات الأولى عرفت نظاما أموسيا، تمثل في حكم المرأة وقيامها بتدبير المنزل والقبيلة معا، باعتبار أن الرجل (الذكر) منعته ظروف الصيد والمطاردة من الاستقرار، وبالتالي نصَّب المرأة راعية للقبيلة أو الجماعة، وتكون بذلك المرأة إن صدق الافتراض أول من باشر الحكم وأمور تدبير الجماعة.

غير أن ظهور المجتمع الزراعي أدى إلى إعادة ترتيب نظام الحكم، فالرجل الصّياد أصبح يلازم المكان، وتقلد عندئذ كل ما له علاقة بالسلطة والحكم، وأصبحت المرأة منذ تلك الفترة كائنا ثانويا، بل ستجعل منها بعض الثقافات رمز الشر وأحبولة الشيطان.

إن الأمم القديمة لم تعط المرأة المناصب الدينية والمدنية إلا في حالات نادرة - المجتمع الفرعوني منح المرأة حق الملك - من باب كونها قاصرة وغير مؤهلة، وأنّها لم

(١) ابن منظور، لسان العرب، المجلد ٥، دار الجيل، بيروت، ص٤٥٩.

تخلق إلا للمتعة والنسل. وصف إميل دوركايم تلك الوضعية الاجتماعية في قوله: "أهلية المناصب الدينية لم تتساوَ بين الجنسين، فكان الرجال يتمتعون بتلك المناصب بالدرجة الأولى، حيث كان ينظر للنساء على العموم بأنهن نجسات غير طاهرات، وبهذا يشكل الرجال الطبقة الممتازة في الجماعة بالنسبة للنساء"(١).

وفلاسفة اليونان القدامى تصنيفهم للمرأة لم يكن أفضل ممن سبقوهم من الأمم، ففيثاغورس ينظر لها على النحو التالي: "إن مبدأ الخير الذي خلق النظام والنور والرجل، ومبدأ الشر الذي خلق الفوضى والظلمات والمرأة"(٢). وبالتالي فالمرأة قرينة الشر في الفلسفة اليونانية وقبلها في الفلسفة المانوية والهندية.

وفي الفلسفة الأفلاطونية يأتي موضوع المرأة في كتاب الجمهورية المعروف عند المسلمين القدامى بكتاب السياسة، الذي يعالج فيه أفلاطون مسائل السياسة المدنية ضمن إشكالية العدالة. ورغم اعترافه للمرأة بضرورة السّماح لها بالقيام بالواجبات المدنية إلا أنه يعتبرها كائنا سلبيا، ينتمي إلى الطبقة الأخيرة من التصنيف الاجتماعي اليوناني، ومن جهة أخرى المرأة مجرد ماكينة إنجاب، ووسيلة للمشاع الأفلاطوني.

ولقد اشتهر عن أفلاطون قوله: "يا ليتني لم تلدن امرأة "(٣). ولذا اعتقد أن الحب الحقيقي والمثالي هو الذي يكون بين الذكران وليس ذلك الذي بين الرجال والنساء: "من أجل ذلك ينبغي أن نضع ناموسا في هذه المدينة بمقتضاه يكون حب المحبين وعشقهما بمثابة الحب الذي يكون بين الآباء والأبناء(٤).

---

(١) نقلا عن: عمر رضا كحالة، المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط١٩٨١،٢،ص ٢٩٠.

(٢) نقلا عن: أحمد المانسي، الشيوعية والمرأة،صامد للنشر والتوزيع،تونس،د.ط .س، ص ١٠.

(٣) قول مأثور عن أفلاطون لكن لم نجد له تقيِّدا.

(٤) الضروري في السياسة ، ص ٩٧ .

إن قيمة المرأة عند البعض تكمن في كونها موضوع الحب والفن، الذي يلهم الشعراء والفنانين قبس الإبداع، وعليه يثور أفلاطون على الشعراء ويطلب من حاكم المدينة الفاضلة طردهم منها.

وجاء على لسان سقراط الحكيم في محاورة أفلاطون ما يلي: "إن وجود المرأة هنا أكبر منشأ للأزمة والانهيار في العالم، إن المرأة تشبه الشجرة المسمومة حيث يكون ظاهرها جميل ولكن عندما تأكل العصافير منها تموت حالا "(١).

إن المرأة في التصور الأفلاطوني تصبح ملازمة للموت والفناء، ولعل الخلود يتحقق عندما يستطيع الرجل التخلص من المرأة التي خلقتها الآلهة فقط لغوايته.

والعرض الأفلاطوني لمشكلة المرأة لا يخرج عن الرؤية الاجتماعية السائدة في المجتمع الأثيني، وبالتالي هي تقر ثقافة الأساطير، وأعطت مصداقية للعرف اليوناني.

١- المرأة ما هو كائن وما ينبغي إن تكون عليه.

يعد ابن رشد أول فيلسوف عربي لفت النظر الاجتماعي إلى ضرورة إعادة النظر والسؤال في مسألة المرأة، ليس من الزاوية الفلسفية فحسب بل من جميع النواحي المعرفية.

وابن رشد أثناء عرضه لموضوع المرأة في المشروع السياسي، نلاحظه يخالف أفلاطون في ثلاث مسائل هامة:

-المرأة والغاية الإنسانية.

-المرأة والحكم.

-المرأة والحكمة (الفلسفة). . .

---

(١) نقلا عن: المرجع الأسبق،ص ١١.

بينما وافق أفلاطون في قضيتين أساسيتين هما على النحو التالي:

- المرأة والواجبات المدنية.

- المرأة والمشاعة الاجتماعية.

وقبل التطرق لشرح النقاط الخمس المذكورة أعلاه، ينبغي القول أن موقف ابن رشد من المرأة أشد إنسانية من الطرح الأفلاطوني، ذلك أن أفلاطون يقر التقسيم اليوناني للمجتمع والذي نعرضه على نمطين، فالنمط الأول يقسم المجتمع اليوناني إلى ثلاث فئات هي على النحو التالي:

- الطبقة الأولى: الحكماء والنبلاء.

- الطبقة الثانية: الجند والتجار.

- الطبقة الثالثة: العبيد والنساء.

ونلاحظ أن النساء جعلن في المرتبة الدنيا، بل أن العبيد أكثر رفعة منهن، ذاك أن العبد في المجتمع اليوناني هو الذي يوفر الحاجة للأسياد، وأن زوال العبد هو زوال النعمة والسعادة، لأن السادة لا يقدرون من موقع مكانتهم الاجتماعية الدخول في صراع مع التراب أو الشيء الذي هو حقل العبيد وموضوع وجوده.

ولكن لو أردنا تقسيما دقيقا، فلنتأمل النمط الثاني، والذي نقدمه على الصيغة التالية:

- الفلاسفة ــ اللوغوس ــ الحكم والنظر.

- النبلاء ــ القوة والذكاء ــ القيادة والحرب.

- الجند ــ القوة ــ الحرب.

- الحرفيون ــ الذكاء العملي ــ الصناعة والتجارة.

- العبيد ــ اليد العاملة ــ التراب.

- النساء ــ النسل ــ الإنجاب.

وفي كلتا الحالتين تقبع المرأة في المرتبة الأخيرة، إن النظرة الأفلاطونية لم تكن من إبداعه الخاص بل نظرة ورثها مما هو كائن وما يعكسه الواقع الاجتماعي، وما يحفظه اللاشعور الجمعي المتخم بالموروث الأسطوري الضارب في الثقافة الشعبية للأمم الجبلية التي ألَّهت المرأة في السماء (١)، وألَّهت الرجل في الأرض.

١-١- المرأة والحكم

في الكتاب الخامس من كتاب السياسة لأفلاطون، يأتي دور التناظر حول موضوع المرأة، والحديث عن مركزها في الدولة المزمع تشيدها. وهذا يعني أن غياب المرأة في الفصول السابقة يؤكد أن الرجال هم الفئة الأولى التي تبنى المدينة، وأن الحديث عن المرأة في متون النص السياسي لم يكن واردا إلا عندما أثاره أحد المحاورين حين سأل بوليمارخوس إيدمانتوس: "أنتركه يستمر وحده، أم ماذا نفعل ؟"(٢).

والعبارة تحاول الإشارة إلى تهرب سقراط من التعرض لمسألة المرأة داخل مشروع المدينة الفاضلة التي هم في صدد الحديث عن إمكانية قيامها.

عندها يحاول أفلاطون على لسان سقراط أن يعلل تغيب المرأة بالتبرير التالي: "ذلك إذن هو نوع الدولة والحكومة التي أراها خيرة قويمة، والفرد المناظر لها، بالقياس إلى هذا النوع تكون الأنماط الأخرى لتكوين الدولة، أو لطبيعة الفرد أنماطا ناقصة"(٣).

---

(١) عند دراسة تاريخ اليونان والأساطير نلاحظ أن أغلب الآلهة إناث،ذلك أن الأنثى رمز الخصب والحب، في حين أن الرجل أله في الأرض من خلال أعماله وبطولاته كأركيل مثلا.

(٢) أفلاطون، الجمهورية،ص ٢٠٣.

(٣) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا،موفم للنشر،الجزائر، ١٩٩٠،ص ٢٠٣.

إن أفلاطـون وفـق العبـارة السـقراطية، يريـد أن يؤكـد أن الدولـة الفاضـلة تم الحديث عنها، واكتملت النظرية السياسية، ولم يبق الآن سوى الحديث عن نظائرها من الدول الفاسدة التي تملأ المعمورة، لكن المحاورين في الكتاب الخامس يجرون سقراط إلى الحديث عن النساء في نظام الدولة الفاضلة قبل الحديث عن الدول المضادة والفاسدة.ونلاحظ ذلك من خلال قول إيدمانتوس: "يبدو أنك تمضي كما تهوى وأنك تخفي عنا جزءا عظيم الأهمية من الموضوع، وذلك لأنك لا تملك له تفسيرا، فلقد قلت أن الجميع يعلمون أن كل أنثى مشاع بين الأصدقاء فيما يتعلق بالنساء والأطفال، وظَنَنتَ أنك أفلت منا بهذه الملاحظة العابرة"[(١)].

يعلق سقراط على تدخل إيدمانتوس كون عدم حديثه عن النساء ناجم عن الأسباب التالية:

١- "خشية أن يؤدي بنا إلى كثير من الصدام"[(٢)].

٢- "إنك يا صديقي لا تدرك مدى صعوبة هذا الموضوع، فهو يثير من الشكوك أكثر مما صادفنا حتى الآن"[(٣)].

٣- "إنني أرى أن تحديد الشروط التي ينبغي بمقتضاها للرجال الذين يولدون وينشأون على النحو الذي ذكرناه أن يمتلكوا النساء والأطفال، وتحديد طرق معاملاتهم، إن هذا التحديد لا يتم على النحو الصحيح، إلا إذا التزمنا نفس الطريقة الذي سرنا فيه منذ البداية، وذلك حين أخذنا على عاتقنا أن نكوِّن محاربين في خطتنا هذه، وكأنهم كلاب حراسة القطيع"[(٤)].

---

(١) المصدر نفسه،ص ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه،٢٠٥.

(٣) المصدر والمكان نفسه.

(٤) المصدر نفسه،ص .ص ٢٠٦-٢٠٧.

ونستنتج من العبارات الآنفة ما يلي:

١- أن موضوع المرأة يؤدي إلى الصدام بين المتحاورين، لأن موضوع المرأة مرتبط بالثقافة المكتسبة، والنظرة التيموسية للرجل المتجهة نحو شقه المتعالي الميغالوتيموس، فالرجل اللاتيني لا زالت ثقافته البربرية تسكن شعوره، وموضوع المرأة في مجتمع خرج من حالة ما قبل التحضر يرتبط بفكرة هامشية المرأة، وأن وظيفة المرأة تدبير المنزل، لأن تدبير المدينة من مهام الرجل فقط.

ومنه يصبح كل محاور يوظف المرأة كما يريد لا كما ينبغي أن يكون، وهنا تتداخل الخلفيات والمصالح ويغدو الحوار حول موضوع المرأة مجرد تبرير لغريزة التملك.

٢- كل نقاش حول الموضوع السابق يكتسي صعوبة، ويتطلب الأمر من المحاور جملة من الشكوك تجاه الآخر، ذلك أن علاقة الرجل بالمرأة تُحدد كثيرا من مواقفه غير المُعلنة.

٣-إن طبيعة تكوين الدولة يعتمد على الرجل كونه هو الوحيد المؤهل للنظر الفلسفي، كما أنه هو الوحيد الذي يصلح أن يكون محاربا، أي مشروع كلب حراسة.

ومن خلال ما سبق يحدد أفلاطون على لسان سقراط دور المرأة والمتمثل فيما يلي:

١-لو كانت طبيعة المرأة كطبيعة الرجل من حيث الدرجة والقوة فإنه يلزم أن تخضع المرأة لنفس برامج التعليم التي يخضع له الذكر، وبالتالي تتقلد نفس المناصب، وتتحصل على نفس المكاسب.

وليس من الغرابة عندئذ أن تكون المرأة حاكمة وحكيمة، لكن المرأة تختلف طبيعتها عن طبيعة الرجل حسب رأي أفلاطون لا من حيث العقل والقوة فحسب، ومنه يتعين أن لا تخضع لنفس برامج التعليم التي يخضع لها الرجل. وليس من العدل في

الدولة الجديدة المزمع تحقيقها في المجتمع الأثيني أن تمنح النساء المناصب العليا في الدولة للعلّة السابقة (الحرب-الحكم).

ونستدل على ذلك من خلال العبارات التالية:

١- "أنعتقد نحن أن على إناث كلاب الحراسة أن تسهر كالذكور على حراسة القطيع، وتصطاد معهم في كل ما يفعلون، أم أن عليها أن تلتزم بيتها، على أساس أنها لا تصلح إلا لرعاية صغارها، بينما ينصرف الذكور وحدهم إلى العمل وإلى حراسة القطيع ؟"(١).

إن أفلاطون يحاول أن يفترض وضعين للمرأة:

- المرأة المشاركة في كل الأنشطة المنوطة بالذكر، قياسا على إناث الحيوانات.

- المرأة المربية للأطفال فحسب.

ونعلم من سياق العبارة أن أفلاطون يرجح الافتراض الثاني، وذاك على لسان غولكون حين يجيب سقراط: "إن على الجنسين معا أن يقوما معا بكل شيء سويا، ولكن ليس لنا أن ننسى ضعف أحدهما وقوة الأخر(٢)".

إن غولكون لم يكن وفيا لمقدمة طرحه، لأنه في آخر طرحه يثبت ما يريده أفلاطون، أي ضعف المرأة وقوة الرجل، فلو كان الطرفين على نفس الدرجة إذن لأمكن أن يقوما بكل شيئا سويا.

ويتابع أفلاطون برهانه على عدم أهلية المرأة للحكم من خلال سؤال سقراط:

---

(١) أفلاطون، الجمهورية،ص ٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٠٧ .

"وهل يمكن أن نعهد إلى حيوان بنفس عمل حيوان آخر، إن لم نغذه ونتعهده بنفس الطريقة ؟"[(١)].

إن غلوكون يحسم الأمر في إجابة واحدة وهي: "هذا محال"[(٢)].

إن المحاورة تذهب إلى ترسيخ قاعدة اجتماعية لا معرفية، هي أن المرأة من حيث الجنس هي والرجل سيان وعلى السواء، لكن بما أن للجنس أنواع تتحدد من خلال الخصائص كالضعف والقوة، تصبح المرأة نوع، ومنه لا يمكن أن نمنح النساء وظائفا في الدولة لكونه يدخل في منطق المحال الاجتماعي.

وأفلاطون أراد أن يجعل الطبيعة هي المسؤولة عن ترتيب المرأة في السلم الاجتماعي، وبالتالي فليس هناك ما يتنافى مع روح العدالة التي هي أحد العناصر الأربعة المكونة للفضيلة.ومنه فإن محاولة إعادة ترتيب وضع المرأة في المجتمع يعد عملا اعتباطيا، ويدخل في منطق المحال الغلوكوني.كما أنه يخالف الطبيعة التي هي مصدر الموجودات، وكل شيء جعلت له غاية وحكمة من وجوده.

١- أن دور المرأة من خلال ما سبق يتمثل في الإنجاب أولا، ثم تربية الصغار والسهر عليهم كما تسهر كل أنثى على صغارها، وآخر ما تقوم به هو تدبير المنزل الذي يعد أنقص التدابير، ولا يرتقي إلى مرتبة تدبير المدينة التي يغدو تدبيرها عملا ونظرا سياسيا.

٢- ومن جهة أخرى أن منطق أفلاطون في السياسة المدنية يذهب إلى القول بضرورة أن يتعلم كل مواطن بالمدينة الفاضلة مهنة وحرفة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يجمع بين اثنتين، لأن من أسباب سقوط المدينة كثرة المشتركين في الحرفة الذي يؤدي

---

(١) المصدر نفسه،ص ٢٠٧.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

حتما إلى ضعف اللحمة الاجتماعية التي تدفعنا إليها حاجة بعضنا للبعض، فلو امتهن كل مواطن عدة حرف لوجد نفسه في غنى عن أخيه المواطن.

وعليه فالمرأة مهنتها وحيدة مثلها مثل الرجل عندما نوجهه للحرفة التي تتناسب مع مؤهلاته، وبما أن المرأة حددنا وظيفتها في التربية والرعاية فإنه يستحيل أن تمتهن غير ذلك، ووفق ذلك فقط نحفظ التناغم الموجود داخل المدينة الفاضلة.

ومما سبق يقر أفلاطون مسلمته الاجتماعية قائلا: "ليس من داع يا سقراط وجلكون أن يعارضكما غيركما في هذه الآراء، فلقد أقررتما بنفسيكما حين بدأتما تشيدان هذه الدولة، بأن من الضروري أن يؤدي واحد مهنة واحدة فحسب، وهي تلك التي تتفق وطبيعته[1].

وعندما نتابع نص المحاورة نلاحظ أن أفلاطون يحاول أن يوهم السامع أن أمر النساء في مشروعه السياسي أمر مفرغ منه بالبرهان، ولكن رغم ذلك يحاول أن يسوق السؤال التالي الذي ظاهره معرفي وباطنه إيديولوجي: "فهل هناك من ينكر أن بين الرجل وطبيعة المرأة فرقا هائلا؟؟"[2].

وكعادة أفلاطون في فن المحاورة – يريد أن يصل إلى صحة المسلمة التي انطلق منها- يقدم الإجابة التالية: "لا أحد ينكر ذلك؟؟"[3].

والنتيجة كلية سالبة، موضوعها ومحمولها مستغرق، تجزم أن الفرق بين المرأة والرجل ثابت وواقع، وعليه يصبح الرجل أقوى من المرأة وأفضل، عندئذ لا بد من الإقرار

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠٩.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) المصدر السابق،٢٠٩ .

بالقاعدة التالية: "وإذن، فلا بد من اختلاف العمل الذي يعهد إلى كل منهما وفقا لطبيعته(١)".

وبما أن الرجل هو المسؤول عن جلب الأمن والغذاء فإن من مهام المرأة توفير المتعة له، ذلك أن المحارب يحتاج في فترات راحته واستجمامه الجسد الناعم واللذة الجنسية، وأن المرأة حتى لا تتحول إلى مِلك لذكر بعينه فإنه من الضروري إحلال مشاعيتها.

ولا يكتمل البرهان الأفلاطوني دون الرجوع إلى فلسفة الجمال والفن، من خلال المثال الذي يسوقه أفلاطون، وهو كالتالي:

لو أردنا تكوين المرأة تكوينا حربيا، وإعدادها إعدادا بدنيا، فإنه يتطلب من المربي تربيتها تربية بدنية، وبما أن الرياضة تتطلب حسب رأي أفلاطون التعري التام -على عادة أهل اليونان- لكي يَفتل الرجل ساعده، ويعد جسده إعدادا يليق بالمحارب.فإن المرأة سواء في حالة الشباب أو الكهولة لا يمكنها ممارسة الرياضة لعدم جواز التعري، فالمرأة الشابة لو تعرت لألهَتِ الرجال بمفاتن جسدها، فينشغل الرجال بالنظر إليها فلا يحصل التعلم ولا الكمال. ومن جهة أخرى تفتر همم الرجال وتغلبهم الشهوة، فيفقدون صفة المحارب.

أما المتقدمات في السن من النساء في حالة تعريهن فإنهن بصورهن المترهلة وأثدائهن المتدلية، وجلودهن المنكشمة يثرن في نفوس الرجال القبح لقبح منظرهن، فيؤثر ذلك على تعلم فن الحرب والحراسة، ولنتأمل القول التالي:

---

(١) المصدر نفسه،ص٢١٠.

"لا شك أن قيام النساء بالتدريب وهن عاريات تماما مع الرجال في حلبة الرياضة، ولا أعني بذلك الصغيرات منهن فحسب، وإنما أعني المتقدمات منهن في السن أيضا، كالشيوخ الذين يميلون إلى رياضة أبدانهم مع انكماش أجسامهم وقبح منظرها..

- أجل إن هذا لا يبدو غريبا حقا إذا تأملنا العرف السائد(١)".

يلاحظ القارئ للوهلة الأولى سذاجة البرهان الأفلاطوني الأخير، فإذا كانت علة عدم ترقية النساء إلى مرتبة المحاربين يعود إلى عدم جواز السماح لهن بتعلم الرياضة لكون العرف الاجتماعي اليوناني وقيم الجمال يمنعان تعرية المرأة داخلة حلبة الصراع، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: ما المانع أن يتعلمن الرياضة الحربية بعيدا عن الرجال؟؟.وهل من الضروري اقتران ممارسة الرياضة بالتعري التام؟؟

إن أفلاطون عندما لم يجد برهانا عقليا في شأن المرأة عمد إلى العرف، ولعله أراد أن يحسم القضية نهائيا، فقوة العرف لها من الأثر ما لا يدفعه أحيانا العقل أو الشرع، لأنه أصبح بفعل سلطان العادة أمرا مقضيا. ولعل دافيد هيوم عندما هاجم العقل وأنصاره معتبرا أنه مجرد أسطورة ميتافزيقية، وأن العقل المتعالي عن الذات لا وجود له، وإنما العقل هو تلك التجارب والأعراف المتراكمة شكلت بفعل الزمن ملكة سميناها العقل، يكون قد أصاب في بعض كلامه.

ولكن الغريب في الأمر أن الذاكرة الأسطورية الإغريقية تحدثت في رحلة جيزون عن مدينة شديدة البأس، حراسها وجندها النساء، وقد استطعن أن يأسرن فرقة جيزون التي قهرت ذا البأس من المحاربين(٢).

---

(١) المصدر السابق،ص ٢٠٩.

(٢) أسطورة يونانية تروي قصة ابن ملك يقوم برحلة خطيرة في البحر من أجل استرجاع ملكه، يتعرض خلال مسيرته إلى الكثير من العجائب والغرائب، ويتعرف على إمارة تحكمها النساء فقط .

٢- إن أفلاطون يجيد حبك تركيب الأفكار وتنسيقها، فلكي تصبح المرأة موضوعا خارج بؤرة الحدث السياسي والاجتماعي يقدم أفلاطون فكرة جعل النساء في المدينة الجديدة ملكا مُشاعا بين رجال الدولة، والغرض في اعتقاده وضع حد لمقولة "هذا لي".

إن شر الأمور التي تؤدي بالدولة إلى التبدل والانهيار جنوح الرجال إلى التملك وكنز الأموال. وبما أن المشروع السياسي الأفلاطوني قائم على عدم الملكية أصلا، فإن المرأة باعتبارها شيئا يتنافس عليه الرجال ينبغي أن نجعلها ملكا للجميع.

ويبدو لنا أن القضية تسير وفق متتالية فلسفية يفرضها منطق النظرية السياسية، لكن في الحقيقة أن أفلاطون يريد من وراء الفكرة إرضاء جميع الرجال، وبالخصوص المحاربين.

إنه يعتقد أنه من الغرر أن يخالف الرجل طبيعته، فيسجن نفسه المتعالية والتائقة إلى عالم الكمال في أسرة محصورة ومحدودة المجال، وأن يدنس نفسه بحب أنثى.

إن المرأة في النظرة الأفلاطونية مجرد محطة لذة في مسيرة حارس المدينة، وإذا كانت الغاية من الزواج كعقد هو حفظ النسل، فإن أفلاطون يقترح طريقة أخرى لحفظ النسل، تتمثل في تنكيح أحسن النساء لأحسن الرجال، بغية إنجاب أحسن الأطفال.

إن الدولة المزمع إنشاؤها في نظر أفلاطون تسير وفق نسق رياضي، والنتيجة المتحصل عليها من خلال المقدمات السابقة تقر من حيث المنهج لا من حيث الحقيقة القاعدة التالية: "وأن تكن المرأة في كل شيء أدنى قدرة من الرجل"[1].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٤.

إن السؤال الذي يعقب النتيجة هو ما طرحه غلوكون على سقراط: "فهل يعني ذلك أن نعهد بكل شيء إلى الرجال من دون النساء"[1].

إن أفلاطون أراد أن يخفف من حكمه على النساء، محاولا إعطاء بعض الامتيازات لفئة منهن على الأقل – نعتقد أنها فئة النبلاء – فيجيب على لسان سقراط أن النساء الموهوبات في الطب والموسيقى[2] لابد أن يوجهن إلى امتهان الطب والموسيقى.

إن الخط الفلسفي الذي رسمه أفلاطون لا يخرج عن سياق العقلية اليونانية، كما أنه لا يخرج عن فلسفات أغلب الشعوب القديمة.

١-٢- المرأة والمشاعة الاجتماعية

يعتقد بعض الباحثين في التراث الرشدي أن ابن رشد يتبنى شيوعية النساء والولدان التي قال بها أفلاطون، وخاصة المفكر الإنجليزي ليرنر (Lerner). وقبل أن نتطرق إلى تحليل ونقد موقف ابن رشد من مسألة شيوعية النساء والولدان يجب أن نحلل التصور الأفلاطوني للمشاعة المقترحة من خلال الفهم الرشدي أولا ثم من خلال المتن الأفلاطوني.

إن ابن رشد يرى أن وحدة المدينة تُعتبر أهم غاية وأعظمها شأنا، لكونها تؤدي بالجماعة إلى التكتل والوحدة، وتكون بذلك كالجسد الواحد: "وذلك لأن اشتراك أجزاء هذه المدن في مدينة واحدة، هو اشتراك أجزاء هذه المدن في مدينة واحدة، هو كاشتراك أعضاء الجسم الحي في الألم واللذة اللذين يعمان سائر الجسم، ولذلك يتألم الجسد كله إذا تألم الإصبع الواحد منه ويسرى هذا الألم في الجسد كله *"[3]. لكن الوحدة المنشودة تعترضها جملة من المضادات والصعوبات، والتي يمكن حصرها في النقاط التالية:

---

(١) المصدر والمكان نفسه.

(٢) المصدر والمكان نفه.

(٣) الضروري في السياسة، ص ١٣٠.

(*) اقتبسه من الحديث النبوي (راجع فهرس الآيات والأحاديث)

أولا: مقولة "هذا لي وهذا ليس لي"(*).

لقد جاء في كثير من المتون الفلسفية والدينية أن الشر بدأ مع مقولة الإنسان "هذا لي"، وهي تعكس بداية الأنانية وحب السيطرة على الأشياء والممتلكات بما فيها المخلوقات التي أرقها وأشرفها الإنسان، ولذا يرى أفلاطون أن المرأة تدخل في مقولة "هذا لي "لما تحققه من لذة حسية للرجال ومتعة معنوية، وأن المرأة بذلك كانت موضوع الخصومات والنزاعات وتعظم الشرور. والمدينة الفاضلة بما أن قوتها في الوحدة فإنه يسهل على النوابت تدميرها عن طريق إشاعة قضية النساء. لأن النساء ليس بطبعهن مجتلبات للشرور ولكن الشر حاصل مما يحصل عندهن من المتع واللذات. وعليه فإن التّحاسد والتّخاصم على من يمتلك امرأة هو من بين أخطر ما يصيب المدينة الفاضلة. وذلك ما نراه في مجتمعاتنا كون الرجال يتصارعون على كسب قلوب النساء مما يخلق في كثير من الأوقات جرائم تهدد المجتمع ناهيك عن الأحقاد والضغائن وكره الرجال للرجال، وتفرق الأصدقاء والخلان، والأفظع من ذلك تقاتل الأخوة على ذلك مثلما حدث في فجر التاريخ بين هابيل وقابيل.

ثانيا: ما تنجبه النساء من ولدان

والنساء من حيث هن مختصات بالولادة يصبحن موضوعا للتحاسد، لأن الرجال يتباهون بالولد للنسب، كما أن المدن المنزلية إنما تقوم على أساس العصبية التي تنشأ من روابط الدم. وعندما يجتمع النساء ووالولدان معا ستكثر البغضاء وينمو الحسد، وتلك هي عين الشرور داخل الجماعة: "وأكثر من ذلك أن يكون له ولد ينسب إليه ونسوة ينفرد بهن، فيكون له هؤلاء مصدر شرور ومضار، وكما سبق القول، سببا في نشأة الشرور المؤذية للغير. وهذا هو أصل المنازعات، التي تحدث بين أهل هذه المدينة بسبب الأموال والأولاد والنسوة"(1).

---

(1) الضروري في السياسة،ص ١٣١.

ثالثا: ما تفرضه النساء من سكن

وبما أن الحافظ في المدينة ينبغي أن لا يكون له مِلك ولا سكن، فيتوجب عندئذ أن لا تكون له زوجة معينة. لأن وجود الزوجة يفرض عليه بالضرورة أن يكون له مسكن يجمعه بها ثم بولده منها مستقبلا. وبما أن المدينة الموحدة تستدعي عدم ارتباط الواحد منهم بزوجة أو ولد كما سبق فلا يجب أن يكون له مسكن خاص به، لأنه سيقوده آخر الأمر إلى القول هذا لي: "ولذلك قلنا أنه لا ينبغي أن يكون لأي منهم سكن يخصه، ولا أي شيء آخر ينفرد به فيقيم كل واحد منهم في سكنه بمعزل عن الآخرين"(1).

ومن جهة أخرى أن مبدأ الشراكة يعتبر ميثاق الجماعة الفاضلة يمنع أن يستأثر أحد بسكن لنفسه: "أنه بعيد أن يجوز للرجل السكن في بيت ينفرد به، إذ ليس لواحد من أهل هذه المدينة أمر يخصه وحده، وإنما شأنهم في اشتراكهم شأن اشتراك سائر الأعضاء في الجسم الواحد"(2).

رابعا: ما يفرضه السكن من أموال

إن نظام الأسر بطبيعته يفرض الإنفاق على أعضاء الأسرة، ويغدو طلب المال هو الغاية لأن به حياة الأسرة ومستقبلها، وأن تأمين الضرورات في المدن المنزلية قائم على ما يكسبه رب الأسرة من أموال. وهنا تنشأ الحاجة إلى الأموال فيكثر الاحتيال والخداع، وتستفحل ظاهرة السرقة. فتحتاج الدولة إلى سن القوانين والشرائع لأجل سن العقوبات مما يفقد الدولة وحدتها وتحتاج إلى قضاة، ولكن في حالة العمل بمشاعة النساء والولدان، ومنع الحفظة من جمع الأموال وتكديسها تكون الدولة في غنى عن ما سبق: "ولذلك فلا حاجة لهم في سن العقوبات درءا للاستيلاء على الأموال أو السرقة أو غير ذلك من هذه الأمور القائمة في هذه المدن"(3).

---

(1) المصدر والمكان نفسه.

(2) المصدر نفسه،ص ١٢٩.

(3) المصدر السابق،١٣١.

ومن خلال ما سبق نفهم من خلال التلخيص الرشدي للمتن الأفلاطوني أن الدعوة للمشاعة في جمهورية أفلاطون جاءت من أجل تجاوز تلك المضادات التي تعترض وحدة المدينة، وبالتالي فإن أفلاطون يرى أن المشاعة النسائية ينبغي أن تكون وفق الطريقة التالية:

١- الرجال مع النساء في الإقامة الواحدة

إن أخلاق أهل المدينة الفاضلة تمتاز بالعفة والحكمة، ومن هنا يجيز أفلاطون أن تقيم النساء مع الرجال في مسكن عام، ويقمن بنفس الواجبات المدنية التي يقوم بها الرجال: "أما شيوع النساء فيكون كذاك الذي وصفنا، وذلك بأن تكون النسوة مقيمات مع جميع الرجال دون أن يجوز لهم التزاوج بينهم[(١)]".

وعلة اشتراك النساء مع الرجال في السكن هو ناتج إن جميع ما في المدينة يخص الجميع بما فيها الغذاء واللباس: "فتبين له بعد ذلك أن على النساء أن يقمن بالحراسة كما يقوم بها الرجال، وإنهن يقمن وإياهم في مكان واحد، إذ ليس لأحد من الذين هم في المدينة من علية الحفظة مسكن يخصه، كما أن طعامهم سيكون شراكة"[(٢)].

٢- إن النكاح مشروط بالحكمة

وبما أن وحدة الإقامة تحرك في النساء والرجال شهوة الاتصال ورغبة الجماع وذلك معلوم فيهم بالطبع، فإن النكاح داخل المجتمع المدني مشروط بالحكمة والعقل، وأن الحاكم لا يسمح بالنكاح لمن يريد بمن يريد، بل ينبغي أن يكون بمن يريد الحكماء. ومعنى ذلك أن الإنجاب قرار تتخذه الرئاسة الفاضلة، ويخضع لمنطق عدد السكان ومساحة الرقعة، ومن جهة أخرى أن الإنجاب مرتبط بمسألة انتقاء السلالة الراقية.

---

(١) المصدر نفسه،ص١٢٦.

(٢) المصدر والمكان نفسه .

ولهذا لا يجوز لرجل أن ينكح امرأة إلا في أوقات معينة: "ويجب أن يكون ترتيب إنجابهم على أفضل حال يكون عليها خلال الحراسة، لكن في أوقات محددة، ومع رجال وصفات معلومة[1]".

٣- النّكاح بين الحفظة يكون حسب طبيعة المعدن

ولا يجوز أن يسمح رؤساء المدينة الفاضلة أن ينكح رجل امرأة ليست من صنفه ومعدنه لأن الغاية من النكاح أصلا هي المحافظة على السلالة: "أما أيّ من الأفراد يتزوج مع أيّ نوع في هذه المدينة، فالأفراد الذين يشبه بعضهم بعضا، طلبا للحفاظ على أسمى خصالهم في نسلهم"[2].

٤- النّكاح مشروط بالحرب

إن الإكثار من النسل مضر بالمدينة لكون المدينة محكومة بعدد معين ومحدد، ولكن يمكن أن يكثر من التناسل في حالة دوام الحروب حتى نضمن الخلف لمن تلف في الحرب. ومن جهة أخرى أن الحرب تفرض أن يكون الخلف شبيها بسلفه المحارب، وعليه ينبغي أن يسمح لأقوى الرجال بمجامعة أقوى النساء لكي تنجب أفضل الحراس[3].

٥- إن النّكاح مشروط بالسن

يشترط أفلاطون أن يكون التناسل بين الحراس رجالا ونساء محدد بسن معينة، فالنساء يتناسلن ما بين سن العشرين والثلاثين، والعلة تكمن كون قوة المرأة وخصوبتها تكون في هذا المجال، أما الرجال في ما بين سن الثلاثين والخامسة والثلاثين

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٧.
(٣) المصدر نفسه،ص ١٣٢.

للعلة نفسها، والتناسل في هذا السن المعين يتم بينهم على أساس التنوع والتعدد، فلا يختص رجل بامرأة طيلة السنين المحددة.

والعلة في ذلك حتى لا يكون منهما ولد معروف أو موصوف، وهو ما سنراه لا حقا كغاية وحكمة من المشاعة الاجتماعية.

٦-كيفية المشاعة

لا ينبغي لأي حافظ من المدينة أن يختص بامرأة واحدة، بل النساء مشاعات بين الرجال: "فهي أن تكون النساء مشاعة بين الرجال، وأن لا تقيم الواحدة منهن مع واحد منهم يختص بها، كما هو الأمر في هذه المدن[١]". والكيفية التي يتم بها التناسل تكون منظمة وفق حكمة قادة المدينة وفلاسفتها، فكلما دعتهم الحاجة إلى الإكثار من النسل دعوا الناس إلى إقامة الأفراح، فيذبحون القرابين وينشدون الأشعار.

ويجعلون من ذلك الميقات مناسبة لأهل المدينة تكون متكررة حتى يُعتقد أن المشاع حقيقة لا احتيال رغم كونه كذلك. وبعد ما ينالون حظهم من المرح واللهو يجتمع الرجال [٣٠/٣٥ سنة] والنساء [٢٠/٣٠ سنة] داخل دار كبيرة، ويعمد رئيس المدينة إلى إجراء القرعة التي تكون شكلية فقط، لأن الحكمة العملية تفرض أن يُنكح الرجل شبيهته. فيقترع للرجال على النساء: "بعد ذلك يجتمع الرجال والنسوة فيحتال [الحاكم] في القرعة فيقترعون للرجال على النساء، فتكون القرعة للواحد منهم على الواحدة منهن، وكأنها محض صدفة واتفاق، وبهذا يعتقدون أنهن مشاعات بينهم، بينما القصد الحقيقي من القرعة هو الجمع بين الأشباه[٢]".

---

(١) المصدر السابق،ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٢٨ . ١٢٧

ولعل المتتبع لنظرية أفلاطون في المشاعة الاجتماعية للمرأة يتساءل عن الغاية المدنية من جعل المرأة أمرا مشاعا بين الحفظة، وابن رشد في شرحه للمتن الأفلاطوني يقدم لنا الغاية الكبرى من جعل المرأة شركة بين الرجال، وتلك الغاية نخلص لها من خلال النتائج التالية:

أولا: أنه بعد أن تظهر أعراض الحمل على النسوة يفصلن عن غيرهن من النساء، ويقمن بجناح خاص بالتّوليد والعناية، وما إن يلدن يُؤخذ منهن. أولادهن حتى لا يعرفنهم ويُسَلّم الأولاد لمربيات يتعهدنهن بالرعاية والتربية الصالحة.

ثانيا: ضرورة اعتقاد رجال المدينة أن كل مولود من النساء هو ابن لهم بالضرورة لكون التناسل شمل أغلبهن من خلال تلك المناسبات المتكررة.

ومن خلال ما سبق نصل إلى تحقيق الغاية الكبرى من المشاعة، وهي أن تتحول المدينة كلها إلى وحدة متجانسة من خلال اعتقاد الأبناء أن جميع الرجال آباؤهم فيكنون لهم الاحترام والتقدير والحب، ويعتقد الرجال أن كل الأبناء أبناؤهم فيكنون لهم الحب والمودة، عندئذ يصبح الجميع يقولون "هذا لنا". وهو الخير الأعظم كما يقول ابن رشد[١].

ومن جهة أخرى يكون المجتمع الفاضل قد تخلص من رابطة الدم التي هي أساس قيام المدن المنزلية أعني العصبية، لأنه ستبقى قرابة واحدة هي قرابة الأبوة والأمومة والأجداد والأبناء والأخوة والأخوات فقط. ويكون التناسل طبعا بين الأخوة والأخوات فحسب[٢].

ويقدم ابن رشد الغاية الكبرى على لسان أفلاطون في قوله: "فإنه جلي أن الشياع في المنافع والمضار يقود إلى تضامن هذه المدينة وتآلفها. وذلك لأن أهل المدينة

(١) الضروري في السياسة، ص١٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٨.

جميعا بما أنهم إذا عاشوا عاشوا جميعا، وإذا قتلوا قتلوا جميعا، كانت أفراحهم وأحزانهم في ذلك على مثل واحد[(١)].

وبعد ما قدمنا التلخيص الرشدي لنظرية المشاعة الأفلاطونية، فإن السؤال الذي يفرض نفسه: هل يتبنى ابن رشد موقف أفلاطون في مشاعة النساء والولدان، علما أنه مسلم وفقيه ؟؟

المبحث الثاني

ابن رشد وإشكالية المرأة -الرؤية والمجاوزة.

إن ابن رشد في عرضه لكتاب أفلاطون [السياسة] يسجل وقفة فلسفية متقدمة، وتمثل قيمة الحداثة في عصره وعصرنا تجاه مسألة المرأة، ويقوم بثورة فكرية ضد الموروث العربي، وتجاه الفلسفة، وضد الفقه المرابطي والموحدي أيضا.

إنه وظف أفلاطون لكي يتقدم وينتقد وضع المرأة في المدينة الإسلامية وخاصة الأندلسية، بل يذهب إلى عمق المسألة الحضارية وفق ما نسميه اليوم بالنقد الحضاري عندما يجزم أن سبب مأساة المدينة الإسلامية يرتبط بوضع المرأة داخل الهيئة الاجتماعية، وهو ما تفطن إليه روزنتال في قوله: "ولكن سأقتصر على بيان شيئين أساسيين في شرحه لأفلاطون...... وانتقاده الصريح للدولة الإسلامية في عصره بما في ذلك استنكاره المدهش لمكانة المرأة في الإسلام"[(٢)].

---

(١) المصدر نفسه،١٣٠.

(٢) ج، روزنتال (آراء ابن رشد السياسية) مجلة البيّنة،العدد الأول،مايو ١٩٦٢، المغرب، ص ٩٥.

إن ابن رشد لّا درس كتاب السياسة لأفلاطون ولخصه، تجاوز كثيرا من الأفكار الأفلاطونية وخاصة المتعلقة بالمرأة، واعتبر أن آفة المدن الإسلامية وضعية المرأة في سلمها الاجتماعي، وأن قيمة الظلم تتجلى في ما يُفعل بالنساء، بل هو علامة جهالة المدن وابتعادها عن الفضيلة، وهو ما عبر عنه فريدرخ نيوفونر (F.N): "إن اضطهاد النساء في المدن الجاهلة هو في نظر ابن رشد أحسن مثال يضرب على الظلم "(١).

ومن جهة أخرى هي عالة على المجتمع لكونها لم تخرج عن إطار المرأة الخادمة التي مهمتها النسل وتوفير المتعة والغذاء، يقول ابن رشد: "ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية،كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وبالرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الغالب لأقل الأعمال، كما في صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه"(٢).

إن التحليل الرشدي يجعله يماثل ابن خلدون لاحقا حين انطلق من نقد الواقع وجعله موضوعا للدراسة، إن ابن رشد قد وضع السؤال الفلسفي العربي في قمة منتهاه حين تعرض بصراحة لمسألة المرأة في مجتمع لا زال فقه الفروع مسيطرا عليه، إن موقف ابن رشد من المرأة وربطها بالمسألة الاقتصادية هو محاولة لفت السياسي إلى ضرورة إعادة ترتيب المدينة. وعظمة ابن رشد تكمن في كونه ربط السياسة بالاقتصاد مثلما قال فريدرخ نيوفونر: "يواصل ابن رشد بعد أخذ القول المدهش عرضه لأفكاره عن النساء فيكشف عن نتيجة جديرة بالانتباه وهي التالية: إن كون النساء عالة على

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية،تصدرها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية، تونس،العدد ١٩، ١٩٩٨، ص ٣٦.

(٢) الضروري في السياسة ، ص ١٢٥.

الرجال هو من أسباب الفقر في هذه المدن.وهذا الدليل يكشف على أن ابن رشد مفكر في علم الاقتصاد السياسي"(١).

١- المرأة: الطبيعة والغاية الإنسانية.

عندما يتحدث ابن رشد عن المرأة في المقالة الأولى، تشدك الملاحظة التي يقدمها على شكل السؤال التالي:

"وهاهنا موضع الفحص فيما إذا كان يوجد في النساء طباع مماثلة لطباع صنف من أهل المدينة، وخاصة الحفظة منهم، أم أن طباع النساء تختلف عن طباع الرجال؟؟(٢)".

إن ابن رشد من خلال محاولة إجابته عن السؤال، يقدم فرضيتين هما على النحو التالي:

١- أن النساء تماثل الرجال في الطبع.

٢- أن النساء تختلف عن الرجال من حيث الطبع.

فالفرضية الأولى تقر حسب ابن رشد ضرورة إشراك النساء في كل الأعمال التي يقوم بها الرجال دون تميز، أما الفرضية الثانية فتتجه نحو تحديد أعمال النساء وفق طبيعتهن.

لكن ابن رشد يخرج عن المتن الأفلاطوني، مبديا رأيه في الفرضيتين، معلقا ومجاوزا الطرح الأفلاطوني: "قلت: إن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها [الأفعال الإنسانية] وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف. أعني أن الرجل أكثر كدا في الأعمال الإنسانية من

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)،ص ٣٦.
(٢) الضروري في السياسة، ص ١٢٤.

النساء. وإن لم يكن من غير الممتنع أن تكون النساء أكثر حذقا في بعض الأعمال، كما يظن ذلك في فن الموسيقى العملية، ولذلك يقال إن الألحان تبلغ كمالها إذا أنشأها الرجال وعملتها النساء"(١).

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد يتجاوز الطرح الأفلاطوني وحتى الفقهي في المسائل التالية:

أولا: أن الغاية الإنسانية تجعل المرأة مساوية للرجل ومماثلة له في الطبع، وبالتالي يمكن للمرأة أن تحتل نفس المنصب الذي يحتله الرجل، ولو تعلق الأمر بما هو ممتنع عند أفلاطون وبعض الفقهاء، ويقصد بذلك أن المرأة يمكن أن تكون فيلسوفة وهذا محال في فلسفة أفلاطون، بل يذهب إلى القول أنه بإمكانها تولي الرياسة وتدبير المدينة. والشق الثاني يدخل في منطق المحال بالنسبة لأفلاطون وفقهاء الإسلام، ولنتأمل قول ابن رشد: ".. فيكون من بينهن محاربات وفيلسوفات وحاكمات وغيرها(٢)".

ويستطرد ابن رشد في تحليل نظرته من خلال مثال تاريخي يتمثل أن المرأة تصبح مقاتلة وقائدة عند أهل البراري والثغور أي الحدود. ويرد ذلك إلى أن المرأة تملك من الاستعداد الذهني ما يملكه الرجل، وعليه يمكن للمرأة من هذا المنطلق أن تكون حاكمة وحكيمة: "ومثل هذا ما جبلت عليه بعض من النساء من الذكاء وحسن الاستعداد، فلا يمتنع أن يكون لذلك بينهن كحكيمات أو صاحبات رياسة(٣)".

ثانيا: إن الاختلاف الموجود بين النساء والرجال لا يُفهم على أساس التّفوق، بل ينبغي أن يُفهم على أساس العناية، ونعني بذلك أن الرجال ينبغي عند توزيع الأعمال

---

(١) الضروري في السياسة، ص١٢٤.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢٥.

أن لا يمنح النساء الأعمال الأكثر مشقة وكدا، بل يمنحن الأعمال الأكثر حذقا ومهارة، ولكن إذا وُجدت من بين النساء من تمتلك المؤهلات الطبيعية فينبغي أن تُمنح العمل الذي يناسب استعدادها ولو كان يخالف ما تعارف عليه المجتمع، ونستدل على ذلك من خلال مقولة ابن رشد التالية: "..وكان طبع النساء والرجال طبعا واحدا في النوع، وكان الطبع الواحد في النوع إنما يُقصد به في المدينة العمل الواحد، فمن البين إذن أن النساء يقمن في هذه المدينة بالأعمال نفسها التي يقوم بها الرجال، إلا أنه بما أنهن أضعف منهم فقد ينبغي أن يكلفن من الأعمال بأقلها مشقة[١]".

ثالثا: أن المرأة تخضع لنفس المقياس الذي يخضع له الرجل في تحديد معدنه، وبالتالي يمكن أن يكون معدنها ذهبيا فتُرتب ضمن فئة الفلاسفة أو معدنها فضيا فترتب ضمن فئة التجار والمحاربين، أو نحاسيا فترتب ضمن فئة العبيد.

كما أن المرأة قوة سياسة واقتصادية، حيث ثبت في كثير من الأمكنة والأزمنة، قدرة بعض النساء على تدبير البيوتات والقبيلة خاصة في الأمم الجبلية.

ولكن هل فعلا ابن رشد يقول بمشاعة المرأة؟؟

لا حظنا سابقا أن ابن رشد حلل نظرية المشاعة الأفلاطونية وبيَّن الغاية الكبرى منها في الحفاظ على بنية المدينة ووحدتها، لكن هل فعلا يتبنى الطرح ؟ أم هو مقام الشرح والتلخيص؟

لقد نتج من خلال الدراسات القليلة لعمل ابن رشد السياسي أن ثمة فرضيتين: الأولى ترى أن ابن رشد قال بالمشاعة إيمانا منه، والثانية تقول أنه طرحها لكونها من صميم نظرية أفلاطون.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٢٤.

١- يعتقد المفكر البريطاني لرن وبعض الدارسين العرب أن ابن رشد فعلا يؤمن بفكرة المشاعة، مستدلا ببعض الشواهد التي تثبت قوله بالشراكة. وأورد بعض ما يعتبره البعض دليلا، من خلال العبارات الرشدية التالية:

- "وكان ينبغي على المدن التي نريد أن تصبح جماعتها فاضلة أن تكون على هذا الحال [الشيوع](١)".

- "والشأن في شيوع ....ولذلك قلنا"(٢).

كما يُستدل على ذلك من خلال ما قدمه ابن رشد من شواهد عربية وإسلامية ومن ذلك:

- استشهاده بمعنى الحديث النبوي الشريف(٣).

-استشهاده بعجز بيت المتنبي المشهور "مصائب قوم عند قوم فوائد(٤)".

-حضوره كفقيه في قوله: "أما الزّواج بين الآباء والبنات فمع أنه يُدني (يُقرب) فهو حرام، وكذلك الأمر في الزواج بين الآباء والبنات مع أنه يُعلي(٥)". وفي قوله التالي أيضا: "ولذلك يفعلون مع الوالدين ما يوجبه الشرع من خفض الجناح والاحترام(٦)". ونلاحظ أن القول يتضمن الآية الكريمة ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ (*)

---

(١) الضروري في السياسة ، ص ١٣١.
(٢) المصدر والمكان نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ص١٣٠.
(٤) المصدر والمكان نفسه.
(٥) المصدر نفسه،ص١٢٨.
(٦) المصدر نفسه،ص ١٣١.
(*) سورة الإسراء الآية ٢٤.

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن ابن رشد لا يقف عند شرح نظرية أفلاطون في مشاعة النساء والولدان بل يبدي رأيه، ويستدل بالشواهد من الفكر الإسلامي ولعل هذا ما جعل البعض يعتقد أن ابن رشد يوافق أفلاطون في دعوته إلى المشاعة. يقول وفريدرخ نيفونر: "ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك قبوله القول بشيوعية الملكية والبناء والمساواة بين الرجال والنساء"[1].

٢- ويذهب بعض الباحثين كعمار طالبي وغيره إلى القول أن ابن رشد كان شارحا لها فقط، وأن الأمانة تستدعي أن ينقل النظرية كما هي ويستدلون على ذلك بما يلي:

- العبارات الرشدية التي تبين أن الرأي منسوب إلى أفلاطون وليس لنفسه، ومنها قوله:

"ثم أنه أتى بعد ذلك ببرهان على وجوب هذا الشيوع، فبدأ كلامه بقوله[2]".

- "ثم قال: وتفصل النسوة عن الرجال[3]".

- "أما الكيفية التي يرى أنه ينبغي أن يكون عليها تزاوج هؤلاء الحفظة[4]".

- "وهنا نوجز ما يراه أفلاطون في هذه الأمور فنقول: أما السن التي يتزوج فيها هؤلاء الحفظة"[5].

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) مرجع سابق،ص٣٢.
(٢) الضروري في السياسة،ص ١٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٥) المصدر والمكان نفسه

ويلاحظ أن التعبير الرشدي موجه إلى أفلاطون ومنه يمكن الاعتقاد أنه مجرد شارح للنظرية، لكن هذا لا يثبت من جهة أخرى عدم اقتناعه بها. وعليه سأحاول أن أتبين موقف ابن رشد من خلال تحليل مضامين عباراته والشواهد المقدمة.

ومنه يمكن أن نظرية المشاعة قد لا تتعارض مع أفكار ابن رشد الإسلامية إذا نظرنا إلى فكرة المشاعة من وجهة إسلامية، أعني أن هناك مخارج فقهية تجيز المشاعة ظاهريا، ومن ذلك مثلا أن المشاعة تخص فئة الجند فقط الذين أعمارهم ما بين ٣٠ و٣٥ حولا من باب أن الرسول الكريم أجاز للمجاهدين نكاح المتعة، الذي حرمه عمر بن الخطاب بعد ذلك، والذي لا زال عند الشيعة معمول به لكن ضمن أطر ضيقة. ويمكن أن نلجأ لهذا الأسلوب للحفاظ على الطبيعة القتالية للحفظة، والحفاظ على سلالتهم كما فعل الأتراك عند استحداث الجيش الإنكشاري.

والمظهر الآخر للجواز الفقهي أن النكاح ما دام يعتمد على القرعة المزيفة وما دام الفيلسوف أو الحاكم يعلم من ستقع عليه القرعة، فإنّه بالضرورة يعلم نسب الطفل وبالتالي يكون بهذا العمل قد حققنا مقصدا من مقاصد الشريعة وهو الحفاظ على النسب. ولعل ابن رشد رأى أن المشاعة هي مجرد حيلة تنطلي على الحفظة من باب أن الحكمة تجيز للحاكم عند سعيه للخير أن يستعمل ما يراه مناسبا ولو كان مستهجنا ما دامت الفضيلة هي أساسه.

عندئذ تصبح المشاعة محدودة، النسب عند الحاكم معلوم، والغاية من جعل كل أهل المدينة جسدا واحدا قائمة.

وهناك دليل آخر يجعلنا نعتقد أن ابن رشد اعتقد صحة الفكرة من حيث فقهه هو لا أفلاطون، أن أرسطو هاجم نظرية المشاعة الأفلاطونية، وسفه رأي أفلاطون، معتبرا أن قيام المدينة مرتكز على وجود الأسرة أصلا. وان المدينة من حيث وجودها

ومع العلم أن ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو، فلو كان كذلك لرفضها من منطق أن أرسطو رفضها جملة وتفصيلا.

وفي الأخير يمكن القول أن نظرية المشاعة حتى ولو سلمنا أن ابن رشد يرفضها من منطق كونه مسلما وفقيها، فهي لا تقوض المشروع الرشدي السياسي لوجود وسائل أخرى تؤدي وظيفة المشاعة الاجتماعية. وفي تاريخنا الإسلامي دليل على ذلك من خلال ميثاق المدينة الذي آخى بموجبه النبي محمد (ص) بين الأنصار والمهاجرين، حيث بلغ الإيثار بالصحابة أن اقتسموا المال والضياع، وذهب بعضهم إلى التنازل عن إحدى الزيجات لمن لا زوجة له.

٢-ابن رشد: إرادة المرأة علة وجودها

إن المحلل لمكانة المرأة في فلسفة ابن رشد يدرك أن الوجود هو مسألة إرادة واختيار وليس مسألة هبة تمنحها الطبيعة للأقوياء فحسب، بل إن مسألة المواطنة في مشروع ابن رشد هي للجميع، وينبغي للمرأة أن تبادر إلى تحرير نفسها بنفسها عن طريق امتلاك الملكات التي تجعلها قادرة على مشاركة الرجل، ولاكتساب تلك الفضائل والكيفيات ينبغي أن تنخرط في برنامج التربية المعد لحفظة المدينة. وفي حالة امتلاكها لعنصر القوة والتحدي يمكن أن تقهر الطبيعة التي حاول البعض أن يقيد حريتها بها من خلال مقولة القوة والضعف.

يقول في هذا الصدد أ. فريدرخ نيوفونر: "..والآن في وسعنا أن نقول: إذا اضطرت النساء إلى أن يكن رؤساء، يكون من الممكن حينئذ أن يوجد رؤساء من بين النساء. وأظن أن رأي ابن رشد الثاقب هذا هام جدا بالنسبة إلى كل مشروع تحرير أو إصلاح نسائي، لا يوجد فرق عام بين الرجال والنساء، وإذا ما احتاج النساء إلى أن يحررن فسيتحررن، ولا تقف الطبيعة عائقا أمام تحرير النساء(١)".

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد) مرجع سابق، ص ٣٤.

ومن جهة أخرى أن نظرة ابن رشد للمرأة ليست فلسفية فحسب بل هي في صميم روح الشريعة الإسلامية، إن القرآن الكريم في كثير من سوره يشير إلى ضرورة تغيير النظرة الموروثة عن المرأة. بل أن المرأة وجدت حضورها في تسمية الله لإحدى أكبر سوره باسمها (سورة النساء). فالتأويل الرشدي لم يكن مخالفا لمقاصد الشرع الإسلامي بل متماشيا معه، إن مسألة تحقير المرأة في الفكر الإسلامي لا يعود إلى الإسلام ذاته بل إلى جمهرة فقهاء الفروع الذين حولوا الإسلام إلى قضايا فرعية ومسائل لا تمت للمشروع الحضاري بصلة.

إن الحديث عن المرأة في الخطاب الرشدي هو اجتهاد حضاري، ورؤية فقهية متطورة تتجاوز فقه الفروع، إن ابن رشد يستحق بذلك ما قاله عنه أ. فريدرخ نيوفونر: "إن صح تأويلي لشرح ابن رشد على أنه تأليف إسلامي فعلى حينئذ أن أبين لماذا لا يناقض الآيات المتعلقة بالنساء، والواردة في القرآن، ولا يناقض ما يعتقده المسلمون بالاعتماد على القرآن والحديث. والجواب عن هذا السؤال لا يوجد في الشرح ذاته، بل في كتاب ابن رشد فصل المقال، فقد بين ابن رشد في هذا التأليف أن الشريعة ينبغي أن تفهم بالأقوال التي تثبتها الحكمة، فالحق لا يمكنه أن يضاد الحق، والحقيقة أبدا واحدة، إلا أنه يمكن للفيلسوف أن يقرأ القرآن ويفهمه بالتأويل[(١)]".

إنه بالفعل استمرار لفلسفته المتدرجة والمتكاملة، التي تتكامل بنيتها من خلال التتابع الزمني للمعرفة، إن ابن رشد كان صاحب مشروع ولم يكن مجرد مؤلف مرتزق يكتب للسلطان، ولم يكن جمّاعة، لأن أغلب كتبه هي تلخيصات وجوامع مختصرة من تسميتها ندرك أنها جُعلت للنهوض الحضاري ومحاولة إنقاذ المدينة الإسلامية التي أوشك التاريخ أن يضع نهاية لكينونتها.

---

(١) فريدرخ نيوفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)،ص ٣٦.

والاجتهاد الفقهي المُطعم بالنظر الفلسفي هو الذي دفع ابن رشد أن يكون متنورا في طرحه لمسائل المجتمع وخاصة مسألة المرأة، إن تحطيم العقلية الفقهية لا ينجح بأسلوب المهادنة بل بأسلوب الصدع بما يعتقده المفكر تجاه مصير مجتمعه. لقد كان ابن رشد يؤمن أن المجتمع الإسلامي لن يَأمَن الانحطاط إذا حافظ على ما هو عليه، لذا أراد أن يحرك مسألة المرأة ليحرك الاجتهاد المكبل بفقه الفروع. يعلق عبد الله شريط على موضوع المرأة في الخطاب الرشدي قائلا: "بل إن ابن رشد تناول بالاجتهاد قضايا حساسة في حياة المجتمع كقضية المرأة التي دعا إلى مساواتها بالرجل حتى تصبح عضوا كاملا في حياة المجتمع يستفيد من كفاءاتها الكثيرة(١)".

إن الثورة الرشدية على الأوضاع في المدينة الإسلامية هي استمرار للثورة القرآنية، تلك الثورة التي اقتلعت كثيرا من المفاسد الاجتماعية وعلى رأسها تحرير المرأة من التصور القبلي، إن القرآن حرر المرأة من ظاهرة الوأد والغصب والتحقير، وجاء ابن رشد ليواصل الرسالة القرآنية ليحرر المرأة من الوأد الفكري والسياسي، إنّه وأد يدخل في صميم الهدم الحضاري، لقد عبر أ.ربيع ميمون عن تلك الثورة الرشدية فقال: "وأما دفاعه عن المرأة فإعراب عن تلك الثورة القرآنية التي منحتها حقوقها كاملة لا كلعبة في يد الرجل يفعل بها ما يشاء، ولكن كإنسان كريم كامل الإنسانية. وهي ثورة تشير إليها العالمة الفرنسية جرمون تليون Germaine Tillon في كتابها (الحريم وأبناء الأعمام والأخوال)(٢)".

إن بناء المدينة الفاضلة ينبغي أن يسير وفق تناغم اجتماعي يمثل كل من الرجل والمرأة أساسه، وأن جميع المشاريع التي تهمل المرأة كقوة اقتصادية أو سياسية تكون

---

(١) عبد الله شريط (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد)مجلة دراسات فلسفية، معهد الفلسفة جامعة الجزائر،العدد ٥، ١٩٩٨، ص ٩٤.

(٢) ربيع، ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد و أبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد،م.سابق، ص ٣٢٢.

بذلك وضعت بذور فنائها، وعجلت في سقوط المدينة وتحويلها إلى مدينة جاهلة أو ضالة أو فاسقة.

إن العالم الإسلامي منذ عصور المرابطين كان قد أسس في فكره العام معاول هدم وجوده من خلال خروجه عن مقاصد الشريعة السمحاء أولا، ومن خلال تعطيل دور أحد أقوى دعائم المجتمع ألا وهي المرأة.

إن ابن رشد حاول من خلال التطرق لمسائل المرأة في تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون أن يلفت حكام المدن الإسلامية إلى ضرورة إشراك المرأة في تدبير شؤون المدينة الإسلامية.

المبحث الثالث

إشكالية الحرب والسلم في الخطاب الرشدي

علاقة الإنسان بالحرب وأشكال العنف قديمة قدم الإنسان ذاته، ذلك أن العدوانية ضرورية للحفاظ على النفس والمأوى والغذاء، وأن الطّبيعة فرضت على الإنسان أن يكون صائدا ومحاربا قبل كل شيء، وبالتّالي أصبحت الحرب مسلمة اجتماعية، وحتمية سياسية، وقانونا يحدد مبدأ الأفضلية والقوة بين البشر، وليس هناك مجال للشك أن الحرب سبقت فكرة السلم، وأن السّلم لم يتجل كمفهوم إلا بعدما وصلت الحرب إلى منتهاها. وأصبحت ظاهرة مقلقة، تستدعي المجاوزة والتفكير في حالة اللاحرب، أو على الأقل تضمينها بقيم إنسانية.

أسبقية الحرب على السلم يدل على أن الحرب فطرية في الإنسان، ونزوع حيواني تمليه النفس الغضبية كما جاء في الاعتقاد الأفلاطوني [1]، ولعل داروين لم يكن مخطئا حين ربط العلاقة بين عدوانية الإنسان والحيوان بغائية البقاء وقانون التناحر الطبيعي الذي يفرضه مبدأ الانتخاب الطبيعي. فاقتناص الفريسة ذاتها حرب، والقتال إعلان أن للحمى حام وسيد.

وبيار كلاستر (P. Clastres) في أبحاثه حول العنف والحرب [2]، يؤكد أن الحرب أصل ثابت في عقليات الجماعات البشرية، وأن صيد الإنسان للحيوان تطور إلى صيد الإنسان للإنسان. ومعنى ذلك أن الحرب تغدو مسلمة بشرية، تاريخية، اجتماعية.

١ - بشرية: لكونهم جبلوا على العدوانية والعنف، وأن الإنسان عدواني بالطبع في الأصل كما ذهب إلى ذلك أرسطو في كثير من نصوصه، والتي نقتبس منها النص الموالي: "أحيانا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذي يشتبه بها، فَيعد رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده، كما يأخذ الحيوانات المُفترسة إذ تنقض على من يجرحها [3]". فالعدوانية تُفهم من خلال المُعطى الطبيعي أنها وسيلة انتقام.وابن خلدون في مقدمته حاول أن يفسر ظاهرة الحرب من خلال ردها إلى أصل الانتقام: "اعلم أن الحروب وأنوا ع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله. وأصلها إرادة

---

(١) التيموس مصطلح وظفه أفلاطون للدلالة على القوة الغضبية، وهو مصطلح منحوت من عنفوان الخيول البرية، وينقسم التيموس إلى مبدأين: الميغالو تيموس الذي يتجه صوب نزع الاعتراف بالتفوق بالقوة من الآخر، والثاني الإيسو تيموس الذي يفيد نزع الاعتراف بالتكافؤ من الأخر بالقوة. ومنه نستنتج أن الحرب عند أفلاطون تنطلق من تصادم المبدأين أصلا.

(٢) له مجموعة من الأبحاث الأنثروبولوجية تخص موضع الحرب والعنف، من أشهرها المجتمع ضد الدولة، وأصل الحرب.

(٣) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (م. .سابق)ص .ص ٣٠٨، ٣٠٧.

انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته[1]". وابن خلدون كعادته العلمية، يحاول أن يستقرأ الأسباب الكامنة وراء حركة الانتقام، فيقول: "وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إما غيرة ومنافسة،وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعي في تمهيده[2]". ولعل السبب الأخير هو الذي يرتبط مع الفكر السّياسي.

إن العنف طبع من طباعنا الغريزية، وما الحرب إلا الصورة المكتملة عنه. إن الحرب مظهر خارجي لتلك القوى الكامنة في جبلتنا، لذا نلاحظ الإنسان يؤرخ للحرب أكثر من تأريخه للسلم أو الأمن.

٢ – اجتماعية: كل الجماعات البشرية جعلت من الحرب طقسا من طقوسها، تتخذ العبادة من خلال ما تطرحه من رموز ودلالات تضفي على الحرب سلطة اللاهوت، فالحرب كالصلاة، والأعراف القبلية تمجد الحرب لأنها قوام العصبية وأساس الهيمنة، والمجتمعات لم تصنع مدنيتها إلا بعد أن لعبت الحرب الدور في تشكيل أولي التمدنات.

٣ – تاريخية: كل المدونات التاريخية التي تعكس بالضرورة الأنماط الثقافية وأشكال التعبير والتفكير، تتغنى بالمجد التليد الذي تصنعه الحرب بوصفها مقياس القوةوالحضارة، وحتى الأساطير والملاحم أغلبها تدور حول الحرب والأعمال البطولية.

ومنه نستنتج أن تاريخ الإنسان هو تاريخ الحرب.

والخطاب الديني مفعم بالحرب والقتال، والدّعوة إليه ترهيبا وترغيبا، فالقرآن الكريم حضر السلم في نصوصه بضع مرات فقط لفظا. في حين الحرب والقتال ذكرت عشرات المرات أحيطت بهالة قدسية، واعتبر الجهاد أسمى عمل يقوم به المؤمن، والنّص النبوي قارن منزلة المجاهد بمنزلة العالم حين ساوى حبر العلماء بدماء الشهداء.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ج ١، ص ٦٨٧.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

ومعنى ذلك أن السلم مجرد حلم أو نزوع يوتوبي حين يجد الإنسان نفسه أمام خطر يهدد حياته وجماعته، ففي الحقبة المعاصرة لم يظهر السلم كمطلب وقيمة أخلاقية وإنسانية إلا بعد أن شهد العالم حربين عالميتين.

إذن فالحرب واقع وحادث يؤثر في مجرى التاريخ، وليس من التطرف القول أن الحرب جوهر، وأن السلم لحد الساعة مجرد عرض، نستدعيه إلى ساحة شعورنا عندما تعوزنا الوسيلة لتحقيق تفوق الذات، أو عندما نريد الحد من سلطة وقهر الآخر. إن الجماعات البشرية عندما تفقد مسوغات الحرب ومؤهلات القتال تجنح إلى السلم كسلوك سحري. ومن ما سبق هل الحرب جوهر كامن في الإنسان أم مجرد عرض؟

وأيهما ضروري لضمان مسيرة الإنسان والتاريخ والحضارة؟

لاشك أن مقولات السلم لم تكن حاضرة في الفكر الاجتماعي والسياسي إلا كمقولات إستراتيجية ودفاعية تكرس منطق الهروب إلى الأمام، وأن السلم في مخيالهم لم يخرج عن دائرة أخلاق الضعفاء ومطلب الجبناء، فالفيلسوف نيتشه (F.Nietsche) أكد في كتابه جينيالوجيا الأخلاق أن الإرادة هي القوة، أن المحبة والتسامح والمساواة والعدل مجرد قيم جوفاء صنعها الضعفاء ليحدوا بها من قوة السادة والأقوياء.

إن فلسفة التّفوق ترفض السلم كمعطى أجوف لا معنى له، وترى في الحرب حقيقة الذات المغامرة. وأهل المدينة الفاضلة يمتلكون هاجس التفوق في مجال الفضائل والكمالات، وبالتالي فإن الحرب تصبح من الفضائل العملية. وعلى هذا الأساس فإن إشكالية الحرب في فلسفة ابن رشد لها ما يبررها، وأول ما يمكن أن نسوغ به رأيه في الحرب استنطاق المخيال واللاشعور الجمعي العربي الذي يقدس الحرب، ويجعل منها كينونة وجوده، ومصدر وجوده الطبيعي. لقد أصبحت الحرب في مخيالنا العربي أكثر من الوجود ذاته. فالشّعر العربي نفسه يذهب إلى تمجيد الحرب والقوة، وهو يعكس فلسفة خاصة تمجد الفارس والبطل وتذم الجبان.

فقصائد عمرو بن كلثوم وعنترة العبسي والمتنبي فيما بعد كلها تصب في نهر واحد المجد في الحرب وبالحرب. فعمرو بن كلثوم نستشف ذاك من خلال نونيته الشهيرة التي منها:

أننا نصدر الرايـــات بيـض * ونردهن حمرا قـــد روينـــا

أما عنترة العبسي فقصيدته الميمية تعكس الحرب كونها أداة إثبات للوجود، فلو لا الحرب ما استطاع أن ينتزع مركزه في القبيلة فلنتأمل قوله التالي:

هلا سألت الخيل يا بنت مالك * إن كنت جاهلة بما لم تعـلمي

يخبرك من شهد الوقيعة أنني * أغشى الوغى وأعف عند المغنم

والمتـنبي يحـذو حـذو مـن سـبقه مـن الشـعراء معتـبرا الحـرب أسـاس الوجـود التـاريخي، وأن الإنسـان المتفـوق يتفـوق فقـط بـالقوة التي رمزهـا الأول السيف، ولنتأمل بيته المشهور:

الخيل والليل والبيداء تعرفنـي * والسيف والرمح والقرطاس والقلم

إن الأدب العربي تطرق إلى موضوعات الحرب أكثر من موضوع السلم، والإنتاج الفلسفي ذاته لم يخرج من دائرة التنظير للحرب، خاصة ومنطق حرب المدن الفاضلة والضالة.

إن خطـاب السلم لم يتجـل كقيمـة إلا في الخطـاب الفلسـفي والـديني، خصوصـا عندما تتأزم القيم الأخلاقية والإنسانية، ويصبح مصير كل البشر في خطر محدق.

ويوصف ابن رشد فيلسوف المغرب والأندلس، وممجد العقل والإنسان، وصاحب مـنهج قـائم علـى ثنائيـة الواقـع والمعقـول، والفلسـفة والشـرع. ومسـاءلته حـول السـلم والحـرب مـن خـلال مؤلفـه الضـروري في السياسـة تكشـف عـن مـدى ارتبـاط التغـيير السياسي بالحرب كحتمية.

فأيهما ضرورة للدولة الحرب أم السلم؟ هل يتنافى السلم مع فضيلة الشجاعة؟ وهل يمكن تصور مدينة السلم؟ وأي الأنماط الاجتماعية أقدر على صناعة السلم؟ منذ البداية نستشف أن ابن رشد اتخذ موقفا من التجمعات البشرية من حيث طبيعة التجمع، إذ هي نوعان:

أ - التجمعات الفاضلة:

تمثل أقلية في المعمورة تتوسط مدنا ودولا أغلبها جاهلة، تجعل من القوة العقل حكما ومعيارا للفضيلة، لأجل تحصيل السعادة، ويأتي ذلك بطلب الحكمة والتعمق في الشريعة لغرض بناء مجتمع مستقبلي فاضل. والتجمع الفاضل بما أنّه يجعل الشجاعة فضيلة كبرى فهو حتما مجتمع يتقن الحرب ويدعو لها من باب العدالة ودفع الضلالة.

ب - التجمعات الجاهلة:

تمثل الأغلبية الساحقة من التجمعات رغم كونها غير متجانسة في اللون أو الدين أو العرق. لأن هذه التجمعات سريعة التبدل من حال لآخر لعدم امتلاكها العقل والحكمة، وسيطرة الهوى والنزوع إلى التفوق والكرامة.

ومن خلال التقسيمين السابقين، ونلاحظ أن ابن رشد يجزم أن العلاقة بين التجمعين تتجه نحو الحرب والعنف، لأن كل مدينة من المدن الضالة ترغب في نزع الاعتراف بالقوة من المدن الأخرى.

٢ - مفهوم الحرب والسلم عند ابن رشد:

٢-١ - الحرب:

الحرب من المنظور الرشدي هي نزوع الجماعة أو الفرد إلى العدوانية واستعمال القوة الطبيعية أو غيرها لترويض وإكراه الآخر، أي قهر الإنسان لأخيه الإنسان.

والحرب عند ابن رشد تتخذ شكلين:

١- الحرب الاضطرارية:

يضطر إليها الحاكم لدفع الضرر أو جلب منافع، ولدفع مجمع الأشرار، ذكرها أفلاطون في جمهوريته: "أما إذا رأى نفسه ضحية ظلم، فإنّه يثور غضبا ويمتلئ انفعالا، ويناضل من أجل ما يعتقد أنه العدل(١)". بيد أن ابن رشد وظفها في سياق بناء مشروع سياسي جديد يخلف الأنظمة الأندلسية المتهافتة، والتي يصدق عليها قول الشاعر آنذاك:

مما يزهدني في أرض أندلـــس * أسماء معتصم فيها ومعتضـــد

ألقاب مملكة في غير موضعهـــا * كالهر يحكى انتفاخا صولة الأسد

لأن المدن الأندلسية أضحت مدنا للفتن والجهالة، ولتقويض معالمها وأنظمتها نظّر ابن رشد للحرب الاضطرارية، ورغّب الملك الحق في شن الحرب على أنظمة الفساد.

أما في حالة ما إذا تأسست المدينة الفاضلة فهي مضطرة لشن الحرب لجل غايات متعددة: ".. وإنما يكون ذلك عن اضطرار: إما على القصد الأول أن يأخذوا من سائر المدن ما يكرهونها عليه من الأموال، لضرورة تدعوهم إلى ذلك أو طلبا للأفضل، وإما على القصد الثاني بأن يكون (استعدادهم للحرب) بمثابة وقاية المدينة مما يمكن أن يروّعها من خارج(٢)".

٢- الحرب العادلة:

يسعى إليها أهل المدنية الفاضلة اعتقادا منهم أنها فضيلة وحكمة عقلية، ومرتبة علوية، تجلب السعادة الكبرى. والحرب العادلة مشروعة داخل المدينة الفاضلة

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ١٩١.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٨٢.

بغية إرساء القيم وتأديب المارقين من الحفظة، ومشروعة ضد المدن الجاهلة من أجل إخراج أهلها من الجهالة.

إن المدينة الفاضلة كمشروع سياسي عند ابن رشد لا يمكن أن يقوم إلا بالتدرج التصاعدي، الذي يخضع لمبدأ تحول المدن الجاهلة من صورة لأخرى حتى ينتهي التحول عند المدينة الفاضلة(١).

وإذا حدث أن نشأت مثل هذه المدن تنشأ بالحرب العادلة أو الاضطرارية، لأن الفضيلة نفسها مبنية على أربعة مبادئ رئيسة: الحكمة – الشجاعة – العدل – العفة.

وبما أن الشجاعة فضيلة الحرب إذن تصبح الحرب ضرورة إنسانية، لكن لما ؟

ينطلق ابن رشد في تنظيره للحرب من منطلقات فلسفية وما يفرزه الواقع العربي آنذاك، معتمدا على مقولات أفلاطونية وأرسطوطاليسية يمكن أن نفصلها على النحو التالي:

١ - الشجاعة فضيلة فن الحرب:

الإنسان الكامل في الخطاب الفلسفي لا يمكن الاعتراف بكماله إن لم يكن شجاعا لأن الفضائل الثلاث المتبقية لا توجد إلا بفعل الشجاعة فحسب.

فالعفة تتولد من شجاعة النفس في قهر الشهوة، ومحاربة الجزء الحيواني من النفس الخاضع لتأثير القوة الغضبية، والعدل يتحقق بإرادة أخذ الحق من الظالم وإعطائه لمستحقه، والحكمة تقتضي شجاعة النفس في إيثار الحكمة وطلبها رغم المشقة.

ومما سبق نلاحظ أن الفضيلة لا يوسم بها شخص ما أو جماعة أو مدينة إذا لم تكن الشجاعة المبدأ الأكثر حضورا مع الحكمة، يقول ابن رشد في الضروري: "ولما كانت

---

(١) راجع مبحث المدن الضالة من البحث.

الصناعة الحربية لا تبلغ كمالها إلا بفضيلة خلقية لها تقترب مما يجب في الوقت الذي يجب وبالمقدار الذي يجب، أعني فضيلة الشجاعة"[(١)].

٢- الحرب منهج لتحصيل السعادة:

السعادة في شتى صورها كانت ولا تزال مطمح الفلاسفة والحكماء، وهدف تأملاتهم بل حتى الغاية التي دفع البعض حياتهم ثمنا لها، وابن رشد كباقي فلاسفة الإسلام حلم بالسعادة، وبنى مشروعا سياسيا يهدف إلى بناء تجمع إنساني فاضل قائم على ثنائية العقل والنقل، والسعادة لا يمكن حصولها في النفس إلا بعد مجاهدة صعبة تحتاج إلى نوعين من الشجاعة، الأولى شجاعة الإقناع والتي تتناسب مع أهل المدينة الفاضلة فقط، وتحتاج إلى ثلاثة وسائط: البرهان - الشعر - الموسيقى.

والثانية شجاعة الإكراه وتخص أهل المدن غير الفاضلة، لكونها جاهلة وتعتمد على قانون التغالب، ويمكن أن نلجأ إلى الإكراه داخل المدينة الفاضلة ذاتها إذا تعلق الأمر بالتأديب أو التعزير ومحاربة المتبدلين نلاحظ أن الإكراه ضرورة للتدافع وحفظ المجتمع الفاضل، يقول ابن رشد: "أما المدينة التي نتكلم عنها في هذه المقالة، فيندر وقوع مثل ذلك أعني التأديب الذي يكون بالإكراه، أما سائر الأمم التي هي من خارج فباضطرار يحدث فيها ذلك أن لا يكون الإكراه في الأمم الضالة بغير الحرب"[(٢)].

٣- الحرب منهج لتحصيل السعادة الإلهية:

الفرد العاقل المدرك لما يفعله ويحسه ويحدسه، ينشد السعادتين، خاصة السعادة الميتافيزيقية التي تتعالى عن السعادة الأرضية بوصفها جوهرا في ذاتها في حين السعادة المادية عرض، والشريعة الإسلامية تجعل من الشهادة في سبيل الله وإعلاء كلمته

---

(١) الضروري في السياسة،ص٨١.

(٢) المصدر السابق،ص ٨١ .

النموذج الأمثل للتقرب إلى الله، والوسيلة الفضلى لإعلان الولاء له والإذعان بالعبودية لسلطته، ولما كانت الشهادة مطلب المؤمن الواعي فإن حصولها مرهون بالحرب، ومنه تغدو الحرب مقدسة عند المسلمين والشهيد حي يرزق في ملكوت الله[1].

إن الجهاد كفريضة إسلامية هو في حقيقته حرب عادلة لأنها قائمة على مبدأين: التمكين للخير والعدل، إخراج العباد من عبادة العباد والأنظمة إلى عبادة العادل الأوحد.وثانيا التمكين لجماعة الأخيار والفئة العاقلة، والتي يحاول ابن رشد أن يُمهد لها من خلال الضروري. كما يوجد له تباشير فقهية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

٤- حتمية التغالب والتدافع:

قانون التغالب أزلي أقره الله في سننه الكونية، والحكمة من وجوده هي إقرار التوازن بين العلاقات البشرية، وجعل الحياة تكتسي طابع الحركة والتبدل والتحول، لأن سكون الفعل الإنساني ينهي حركة التاريخ ويجعل من الحدث الإنساني مجرد وقائع متتالية لا تحمل معاني الحياة أصلا.

ليس من الغلو بمكان القول أن الله جعل في الحرب حياة لأولي الألباب، ومصطلح التدافع القرآني يعكس بوضوح ضرورة الصراع بين الناس، وحاول البعض أن يجعل الصراع بين الأخيار والأشرار بيد أن القرآن يفتح إمكانية قيام الحرب والصراع بين فئة الأخيار نفسها في قوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[2].

---

(١) (لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون).

(٢) سورة الحجرات: الآية ٩.

وابن رشد لم يتفطن إلى دلالة المصطلح القرآني [التدافع] لذا وظف نفس المصطلح الذي وظفه الفارابي التغالب وهذا التقاطع بين الفيلسوفين له ما يبرره، خاصة المرجعية الأفلاطونية. وقانون التغالب بموجبه تصبح الحرب الاضطرارية أكيدة، لأن مدن الغلبة تسعى إلى الحرب من أجل اكتساب الأمجاد: "وأما مدن التغلب، فهي المدن التي يقصد من اجتماع أهلها وسعيهم إلى الكمال قصدا واحدا: وهو قصد الغالب في الوصول إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها(١)". إنها فلسفة نزع الاعتراف من المدن الأخرى بالتغلب والقهر.

٥- قيم الخير والشر تصنع الحرب:

يؤكد ابن رشد في الضروري في السياسة أن قيم الشر والخير هي التي تصنع الحرب، لأن التربية وعمليات التثقيف تعمل على إعداد الناشئة إعدادا حربيا، منمية في نفوسهم روح الشجاعة والإقدام، والتراث الإسلامي يبرز ذلك من خلال القاعدة التالية: "علموا أولادكم الرماية والسباحة وركوب الخيل."

فقيم الخير تحض على الاستمالة في القتال وعدم الهروب من المصير [الموت] لأن الموت على المبدأ خير في ذاته. فسقراط لم يهرب من السجن رغم توفر الأسباب وفضل الموت بالسم على أن يهرب من مصير محتوم، لأن هروبه يعني لا قيمة لفلسفته المؤسسة على الفضيلة والتي أهم ركائزها الشجاعة.

والمتنبي عبَّر عن الموقف السابق في قوله:

إذا كـــان مـــن الموت بـــد * فمن العجز أن تموت جبانـــا

كما أن قيم الخير تحض على التضحية بالنفس والنفيس، والمصابرة والمجالدة.

---

(١) الضروري في السياسة،ص .ص ١٨٧ . ١٨٦.

والمحارب يوسم بالخير والفضائل كلما ازدادت مشاركته في الحروب، ويدخل التاريخ بفضل بطولاته، فالتاريخ أصلا بدأ بالتأريخ للبطولة.وقيم الشر تقترن بالجبن والتولي يوم الزحف. والمدن التي لا تحارب هي تلك المدن التي تخضع لحكم القلة، وعزفهم عن الحرب لعدم إدراكهم لقيم الخير والشر: "ومن الشرور التي تحل بهذه المدينة [القلة] أنها لا تستطيع خوض الحرب أبدا(١)".

والمدن غير الفاضلة تلجأ إلى إصباغ صفة الخيرية على الحرب باعتبارها تحقق منفعة لأهل المدينة، في حين أن أهل المدينة الفاضلة يرون الحرب تكون خيرا كما تكون شرا، لأن المنفعة لا تحدد قيمة الحرب بل العقل والشرع.

٦- تقلبات المدينة:

المدن تتشكل في كل عصر ومصر لأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، غير أن طبيعتها تمتاز بالتبدل والتغير، أو ما يسميه ابن رشد بالتقلب، وابن رشد كالفارابي يقر بعدم ثبات المدينة سواء كنت فاضلة أو جاهلة.

ومعنى ذلك أن الدولة تتحول من حال إلى حال، فلا تبقى المدينة الفاضلة فاضلة أبد الدهر كما أن المدن الجاهلة يتحول بعضها إلى مدينة فاضلة، وهذا التحول في حد ذاته يفرض وجود الحرب، لأن كل تحول ينشأ بالحرب ويحسم بالحرب.

والمدن المتحولة من حالة الفضيلة إلى غيرها إنما تعود إلى الأسباب التالية:

١- طلب اللذة:

طالب اللذة لا يتورع عن استعمال كل الوسائل الكفيلة بتحصيل اللذة وتمكين الشهوة، وبالتالي يصبح القهر والتسلط شيمة حاكم المدينة، ويسعى إلى نزع الاعتراف بالقوة من رعيته أولا، وعندما يحقق الرغبات والنزوات داخل مدينته تتملكه رغبة

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٨٥.

تحصيل الشهوات خارج نطاق المدينة، وبما أن أعراف أهل كل مدينة ترفض استباحة أموالها وتعتبر من الواجب الدفاع عن المال والمتاع كما هو الحال بالنسبة للنفس والعرض والأرض، فإن المتعطش للذة يشن الحرب وتصبح وسيلة قنص اللذة وحرفة للتكسب ونيل المآرب، وأغلب الحروب إنما تنشأ لدافع اقتصادي ولتأمين الغذاء ومستلزمات الحياة. وعندما تصبح اللذات عند طالبيها غير ممكنة التحصيل لعدم وجود كفاية في الأموال، فإن الحاكم المتسلط يضاعف الضرائب والجبايات، ويطلب زيادة في الخراج، لأجل تحقيق رغباته(١).

٢- طلب المجد:

وبعض البشر طباعهم تتجه نحو طلب المجد وتحصيل السؤدد، ويعتقدون أن المجد عنوان عزها ووجودها، ولذا تسعى إلى تحقيقه بكل الطرق وعلى رأسها الحرب، وتسمى المدينة عندئذ مدينة كرامية. والمجد يقترن بكثرة الحروب والعدة والعتاد كما كان الحال عند الرومان، ويرتبط من جهة أخرى بالشعر كمدون للانتصارات والمآثر(٢).

٣- طلب التفرد:

وبعض البشر جبلوا على التسلط الأحادي، فهمهم الوصول إلى السلطة وبسط النفوذ على جميع الرعايا وحكمهم بالقوة والبطش، وترويض كل رافض بالترهيب. ووحداني التسلط كما يرى ابن رشد همه الوحيد تجسيد ذاته المتعطشة للسلطة بالحرب والقتال(٣).

---

(١) المصدر السابق،ص ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه،ص١٧٨.

(٣) المصدر نفسه،ص١٩١ .

ومن خلال المطالب الثلاثة، فإن المدينة الفاضلة تتحول إلى مدينة كرامية ثم إلى مدينة القلة، وبعدها إلى مدينة جماعية، ثم إلى مدينة وحداني التسلط.

إذا كانت الحرب ضرورية في [الضروري في السياسة] فما موقع السلم ؟؟

٢ - ٢ - السلم في الخطاب الرشدي:

قبل التطرق إلى السلم كمفهوم لابد أن نشير إلى كون السلم في الخطاب العربي إبان العصر الوسيط لم يكن هاجسا، يقلق النخب المفكرة، بل كان هاجس الحرب والصراع هوا لمسيطر على بؤرة الشعور الجمعي، نتيجة وجود الآخر المخالف في الاعتقاد والثقافة واللون وحتى المكان، ومن جهة الآخر المنتمي إلى الأنا الجمعي المخالف في المصلحة والنزعة والعرق.

ومنه فالسلم لم يحضر في الخطاب الرشدي إلا حضورا ثانويا، وفي السياق التناص مع النص الأفلاطوني.

لكن ما السلم؟

السلم مصدر من فعل ثلاثي: سلم - السالم - المسالم - السلامة، وكلها مصطلحات تتجه في عمومها إلى معاني البراءة من كل ما يحمل الشر، أو العافية من كل بلاء، وجاء في لسان العرب أن السلم يرادفه في كلام العرب الصلح والبراءة، وبالتالي نلاحظ اتصاله بقيمة الخير والجمال، ولذا ربطه ابن منظور بما يلي:

١ - اسم من أسماء الذات الإلهية (السلام).

٢ - اسم من أسماء الجنة: "لهم دار السلام عند ربهم ".

٣ - اسم من أسماء الشجر: "والشجر رمز البركة والخير".

ومفهوم السلم عند ابن رشد لا يتعدى المفهوم الأفلاطوني: ضمان عدم قيام النزاع بين الجماعة وفق ما تمليه الشرائع (٢١).

ويمكن رصد الموقف الرشدي من السلم مما يلي:

أ - السلم ممكن وضرورة داخل المدينة الفاضلة، لأنها تسعى لتحصيل السعادة الفضلى والخير الأسمى، كما أن السلم يقترن بالعقل المتعقل لسلوكه ونزوعه: "وتنطوي على مبدأ ثالث هو الغضب، الذي يحارب في سبيل العقل، إن لم تفسده التربية(١)".

ب - السلم عند ابن رشد حالة غير دائمة ومشروع محكوم عليه بالفشل لكون المدن متحولة ومتبدلة من حال لحال.

ج - السلم ممكن داخل المدينة الجماعية رغم كونها مدينة جاهلة - تشبه إلى حد ما الدولة الديمقراطية اليوم - لأن المدينة الجماعية يعتقد أفرادها بالمساواة المطلقة، وكلهم سيد وحر. ونتيجة لهذا الشعور السياسي المفرط فكل مواطن يمنع الآخر من القتال والمغالبة، لأن المساواة بين أطراف متساوية في الحقوق والواجبات يحقق مبدأ العدل، وقد نبه أرسطو أن سبب النزاعات يعود أصلا إلى ما يلي:

١ - حصول أناس غير متساوين على حصص متساوية.

٢ - تقسيم حصص متساوية على أطراف غير متساوية.

وبما أن المدينة الجماعية يذوب الفرد في الجماعة ذوبانا كليا فإن الجماعة تحوي الفرد ويصبح القانون هو السيد والفيصل، يعلق ابن رشد على ذلك شارحا: "ويبين أنه لا سيادة (المدينة الجماعية) إلا بإرادة المسودين أو تبعا للقوانين الأولى، لأنه يظن أيضا في هذه المدينة أنه لا ينبغي أن يسمح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء، لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم ويسلب البعض منهم البعض الآخر(٢)".

ونخلص من خلال النقاط السابقة إلى السؤال التالي:

---

(١) أفلاطون،الجمهورية،ص ١٩١.

(٢) الضروري في السياسة، ص ١٧٤.

إذا كان السلم ممكن في التجمعين السابقين، فما هي أدوات وآليات تأسيس مشروع السلم من خلال الضروري في السياسة ؟؟؟

ينطلق ابن رشد من القاعدة التالية: السلم باعتباره عرضا لا جوهرا، فإنه لا يتأسس من كون الاجتماع ذاته حالة عريضة، خاصة في المدن غير الفاضلة، يعبر عنه في قوله: "والاجتماع في هذه المدن ضرورة، إنما هو اجتماع عرضي[(١)]".

لكن رغم عرضية السلم وحضوره كحلم في الخطابات الفلسفية الحالمة، فهو قابل للتمثل والتجسد واقعيا من خلال القاعدتين التاليتين:

١- الايمان بمبدا الحرية:

من منطلق كون الحرية فعل ناتج من التأمل العقلي الواعي، فالناس عندما يؤمنون بأنهم أحرار يعاملون بعضهم البعض بروح المسؤولية، ويرى كل مواطن نفسه في الآخر عندئذ تختفي مظاهر النبذ والقهر، والعنف والبطش، واستقى ابن رشد هذا المبدأ من أفكار أهل المدينة الجماعية: ".. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها، يعتقد ببادئي الرأي أنه أحق بأن يكون حرا[(٢)]".

لكن الإيمان بالحرية عند بن رشد يحقق السلم ظرفيا، لأن الإيمان بالحرية يتحول إلى اعتقاد أن يفعل الفرد ما يشاء، عندما يقع التجاوز وتكثر المظالم باسم الحرية، فيتحول حكم الجماعة إلى حكم القلة أو الصفوة، أين يكثر الإكراه بالقوة مما يمهد لقيام الحروب[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه،ص ١٧٥.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

(٣) المصدر السابق،ص ١٧٥.

٢- العدل:

لا يخلو خطاب فلسفي أو ديني من الدعوة إلى العدل، لأن العدل قيمة خلقية وإنسانية منذ أن وعت البشرية وجودها، وأصل المآسي تعود إلى وجود الجور والظلم، واغتصاب حقوق المستضعفين، ويكفي الظلم باعتباره نقيضا للعدل أن الله حرمه على نفسه أولا ثم على عباده.

وابن رشد حاول أن يركز على العدل بصورة ملفتة للانتباه، لقيام سلام حقيقي داخل المدينة الفاضلة، وأن السلم المدني ممكن التحقق لو عدل الناس وتناصفوا.

والحاكم الفاضل هو الذي يقدر أن يحقق العدل في التوزيع وأن ينزل الناس منازلهم ويقسم المراتب والشرف على قدر منازل أهل مدينته، وبذلك فأسباب الحرب بين البشر تنحل من ذاتها، وينجو الإنسان من نير الحرب وينجو نحو السلم والتعايش، ويجنح للمبدأ الإلهي "ادخلوا في السلم كافة."

إن مقولة الحرب أشمل من مقولة السلم في الخطاب الرشدي، لكون ابن رشد كان يعيش في زمان ومكان يفرض منطق الحرب على الجميع.

نكون بهذه المسألة قد أنهينا أهم النقاط الرئيسة في كتاب ابن رشد الضروري في السياسة، بالرغم من وجود كثير من المسائل التي تصلح أن تكون موضوعا للبحث.

والسؤال الذي سنطرحه في الختام هو: ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم؟؟ وهل يمكن أن نستحضره اليوم لكي نفكر من خلاله في مشاكلنا الراهنة.



الفصل الخامس

المبحث الأول

أرسطو الحضور والغياب في المتن الرشدي السّياسي

يحمل الفكر الفلسفي الإسلامي لأرسطو احتراما وتقديرا، لا نكاد نلمسه في شخص أي فيلسوف آخر، وحضوره أكيد يتجلى في تسمية الفلاسفة المسلمين بالمشائين إشارة ونعت بالتّلمذة، وفي نفس الوقت اعترافا بالاقتداء والمحاكاة، كما عُرف أرسطو عندهم بالمعلم الأول، والموسوعة التي تُنهل منها المعارف، والمعلم الذي تحتكم إليه الأفهام، والموضوع الذي تبحر في طلبه العقول، والحكيم الذي يتبختر في أحلام المتعطشين إلى المعرفة[1].

إن أرسطو كما يرى ماركس أعظم فيلسوف عرفه العالم في العصر القديم[2]، ونفس الرأي ذهب إليه هيجل حينما قال: "إذا ما عد امرؤ مهذبا للبشرية، فذلك بلا مراء أرسطو.. فإن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنساني. ولبث مدة أجيال طوال عمادا أوحدا لازدهار الفكر[3]". وبالرغم من تراجع الكثير من نظرياته

---

(١) ذكر المؤرخون أن المأمون زعم أن أرسطو زاره في المنام، كان شيخا أبيض اللحية تبدو عليه سمات الوقار والمجد، فسأله المأمون عن الحق، فأجابه أرسطو الحق ما يراه العقل، قال المأمون قلت: ثم قال: ما يراه الشرع.

ولا يخفى على أحد حضور مبادئ المعتزلة في منام المأمون.

(٢) نظر إليه ماركس من كونه يمثل فكرا تقدميا مبنى على الواقعية العلمية في عصره، عكس أفلاطون الذي يراه يمثل التيار الرجعي .

(٣) نقلا: مقدمة الأب أوغسطين بر باره البوليسي لكتابه السياسة لأرسطو ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٠، ص١.

وأحكامه، والتي بلغت في بعض الأحيان السفه والبلاهة على حد تعبير كثير من المفكرين المعاصرين.

ولكن رغم ذلك يبقى أرسطو حاضرا بقوة في الفكر العالمي المعاصر مسجلا مكانة لا يدانيه فيها إلا بعض العظماء على مر تاريخ البشرية(١).

كان العصر الوسيط أكثر العصور تفاعلا مع الفكر الأرسطي خاصة الفلسفة الإسلامية التي جعلت من فلسفته ومنهجه المرجعية العلمية والحضارية التي تميز العالم عن المتعالم والمتفيقه في العلوم النظرية والعملية على السواء، ومن فرط محبته نسجت حوله أساطير متنوعة وغريبة، حتى عده البعض موحدا ومسلما.

إن مكانة أرسطو في الفكر الإسلامي شغلت العديد من الباحثين في العالم العربي والغربي، غير أن الموضوع اقتصر على دراسة الشروحات التي قدمت حول أرسطو، والتي في اعتقادنا لا تعكس أبدا التأثر بأرسطو والحضور المتميز، لأن الشارح محكوم عليه من منطق الروح العلمية أن يكون أمينا مع النص الذي يشرحه مهما كانت مضامين متونه، ولقد عُرف علماء المسلمين بمدى حرصهم على الأمانة العلمية، وضرورة نقل تراث الآخر كما هو(٢).

إن الشارح العَالم لا بد أن يعي القضايا التالية:

١ - الروح العلمية التي تفرض على الشارح تقديم الشرح والتلخيص كما هو دون تدخل في المتن الأصلي، وكل تعليق أو شرح لا بد أن يُذيل، أو على الأقل أن يتم فصله بالإشارة الصريحة الدالة على النقد، والمجاوزة، أو حتى الإضافة التي تخدم النص الأصلي.

---

(١) انظر كتاب ويل ديورانت (قصة الفلسفة).

(٢) انظر مقدمة كتاب المناظر لابن الهيثم، الذي يضع فيه الشروط الضرورية للعالم حتى يكون عالما بالحق.

٢ – الشروحات في الفكر الإسلامي أنتجتها ظروف تاريخية، شكلت على مدار قرون مرجعية فكرية كان من العسير الإفلات من تأثيرها.

٣ – أن الشروحات والتلخيصات لا تعني بالمرة أن الشارح لما أقدم على شرحها أراد من ورائها إثبات مدى تأثره بالمؤلف، لأن الغاية من التلخيص والشرح تتمثل أولا في الإطلاع على تراث الآخر، والنص الفكري في المنظومة الإسلامية غني بالمواقف النقدية الرافضة لكثير من مضامين المتون الوافدة سواء من اليونان أو بلاد فارس والهند.

٤ – أن التأثر بفلاسفة اليونان على الخصوص لا يمكن أن نكتشفه من خلال الشروحات، بل من خلال عملية المضايفة – أي استدعاء مفكر – خارج النص الأصلي، لأن المضايفة تكشف أن حضور الثاني يشكل بالفعل في بؤرة شعور الشارح سلطة معرفية، كما أن تداعي أفكاره الحرة يمثل جانبا من اللاشعور الواعي.

إن دراسة مدى قوة حضور مفكر ما، لا بد أن ترتكز على عمل أبدعه غيره، لأن الغير المبدع هو المرآة العاكسة لمدى الحضور والغياب، فالشارح عندما يقحم آراء مفكر ضمن متون نص مغاير، يعني بكل يقين أن الحاضر يمثل معلما ومرجعية فكرية للشارح، بل يمثل المعيار الذي به يحكم على صدق الأفكار أو كذبها، وعلى عمقها أو ضحالتها.

ومن هذه القاعدة التي وضعتها كقاعدة إبستمية تحكم بنية الموضوع، سنحاول أن نتعرض لإشكالية الحضور والغياب الأرسطي في الخطاب الرشدي انطلاقا من الضروري في السياسة، أو جوامع السياسة كما يحلو للبعض تسميته.

١- الضروري النفحة الأفلاطونية الشاردة من الوهج الأرسطي

على إثر المقدمات الإبستمية السابقة، فإن ابن رشد من خلال الضروري في السياسة، يبرز تأثره بأرسطو أكثر من أفلاطون برغم كون الأخير هو صاحب المتن

المشروح والملخص، بينما أرسطو يمثل الشخصية المحورية التي على نسقها ومنهجها المنطقي والعلمي تُفحص أفكار أفلاطون الحاضرة في المتن المعرفي والغائبة من حيث المنهج، يقول أ. محمد المصباحي مبينا ما سبق: "أول ما لفت نظرنا ونحن نطالع تلخيص ابن رشد لسياسة أفلاطون أمران:هما إحاطته للنص بسياج من الأعمال الأرسطية الأساسية من جهة، وتقديمه للمعاني والأقوال الأفلاطونية بلغة ومصطلحات أرسطية من جهة ثانية.ففي المنعطفات الحاسمة لتلخيصه للنص الأفلاطوني تحضر كتب الأخلاق، والنفس، والطبيعة، والبرهان، هذا عدا كتاب ما بعد الطبيعة الذي يوجد في خلفية كل تلخيص(١)".

فأرسطو أقحمه ابن رشد للمجاوزة والبرهان، وللتدليل على أهمية العلوم المدنية قياسا والعلوم النظرية التي يعتد بها أفلاطون، ومن ناحية أخرى إثبات ما للواقع من تمظهر عقلي وحقيقي، وان نقد الفعل هو ذاته نقد للعقل.

وابن رشد رغم إشارته إلى كونه لم يَتقدم على تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون(٢) إلا بعد أن تعذر عليه الحصول على كتاب السياسة لأرسطو، فهو بهذا المقال يحاول تبرير لحظة الشرود نحو النفحات الأفلاطونية، إنها حالة اشتباه كما يسميها الأستاذ حسن حنفي(٣).

إن الضروري في السياسة يعد فتحا فلسفيا جديدا وحقلا خصبا للبحث، خاصة أن الكتاب يحمل مضامين أفلاطونية مشبعة بالفلسفة الأرسطية التي تعتبر تجاوزا لبعض ما جاء به أفلاطون، والحضور الأرسطي يتجلى في المؤلف أكثر من غيره من الشروحات، لعلتين:

---

(١) محمد المصباحي وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في ف. ع. الإسلامية، أعمال ملتقى الثاني للفلسفة، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠١، ص٤٦٩.

(٢) الضروري في السياسة، ص ٧١.

(٣) حسن حنفي (الاشتباه في فكر ابن رشد)مجلة عالم الفكر - م. سابق -ص ١١٩.

١-الضروري في السياسة هو شرح لكتاب الجمهورية لأفلاطون ومن الطبيعي أن يكون الحضور الأفلاطوني هو الغالب، وفي حالة حضور فيلسوف غيره يعني أن الحاضر سواء بالتناص أو بالنص يحتل مكانة كبرى في ذات الشارح، وهذا ما نسجله في الضروري في السياسة إذ حضر أرسطو في صيغ مختلفة بوصفه:

- المجاوز للطرح الأفلاطوني

- الناقد

٢ - حضور الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد لا يُعرف من خلال شروحات ابن رشد لأرسطو لأن الشّارح ملزم بشرح وتقديم العمل كما هو، وهذا لا يعني كون الشارح متأثر دوما بما يشرح، لكن حضور مفكر في عمل لا يخصه من حيث التأليف يدل على تأثرنا به، فالمفكر غالبا ما يستشهد بما له صلة بفكره أو معتقده أو ملته أو نحلته.

إن الحضور الأرسطي في الضروري جاء كمحاولة لتجاوز التناقضات المتواجدة في المتن الأفلاطوني، ومن جهة أخري الاستعانة بأفكار أرسطو التي تتطابق مع الواقع وتتقاطع مع الاعتقاد الرشدي. وغياب أرسطو يعبر في سياق آخر عن تغييب واع له لعدم تناغم الطرح الأرسطي مع المتن الأفلاطوني المتماهى في النص الإسلامي خاصة الشيعي منه.

ومن خلال جدلية الغياب والحضور سنحاول الكشف عن مدى حضور وغياب أرسطو في الفكر الرشدي، ومدى استقلالية ابن رشد عن الحَكيمين.

ومنه فإشكالية البحث تتمظهر على النحو التالي:

إذا كان أرسطو يمثل مرجعية معرفية لابن رشد فهل يمكن أن نلمس نفس المنحى في الفكر السياسي الأخلاقي؟؟؟.

بغض النظر عما يقال عن كتاب الضروري في السياسة والذي يحلو للبعض تسميته بجوامع السياسة لأفلاطون، فنسبته لابن رشد كنسبة الجمهورية لأفلاطون، ذلك أن ابن رشد في بداية التلخيص يعترف أن العمل الذي هو بصدد تلخيصه ينسب إلى أفلاطون ولنتأمل الفقرة التالية: "قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التي في كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون[1]".

والإيحاء الرشدي له ما يبرره ففي تلك الفترة ظهرت العديد من الأعمال التي تدعي كونها أفلاطونية أو أرسطية، والشاهد على ذلك هو العمل الذي قدمه أحمد بن يوسف المشهور بابن الداية الموسوم العهود اليونانية والذي يعتقد جازما أنه كتاب السياسة لأفلاطون، والذي ثبت اليوم بطلانه[2]، من منطلق أن أفلاطون لم يؤلف إلا ثلاثة كتب في علم السياسة أشهرها الجمهورية، السياسي والنواميس.

ومما لاشك فيه أيضا أن الضروري في السياسة الذي ترجمه أحمد شحلان من العبرية إلى العربية هو لابن رشد، ويبقى التلخيص الوحيد الذي تناول فيه ابن رشد عملا خارج الإنتاج الأرسطي.

إن ما نخلص إليه من المقدمات السابقة، أن الضروري في السياسة يصبح المعيار الذي يعكس مدى تأثر ابن رشد بأرسطو من خلال جدلية الحضور والغياب.

• الضروري البناء والمضمون

قسم ابن رشد الضروري في السياسة إلى ثلاث مقالات رئيسة، تتوزع وفق تراتبية منطقية أرسطية، تنتقل بالفكر من الجزئي إلى الكلي، ومن الدوني إلى المتعالي، ومن العملي إلى النظري، وهذه الحركة الرشدية في إعادة تشكيل المتن الأفلاطوني تنم منذ البداية عن حضور قوي لأرسطو.

---

(١) الضروري في السياسة، ص٧١.

(٢) مقدمة الجابري للضروري في السياسة، ص ٢٠.

إن أفلاطون قدس العلوم النظرية واعتبر أن العلم الحقيقي يكمن في معرفة الكليات المتعالية عن عالم المحسوسات. أما أرسطو فقد سفه الطرح الأفلاطوني منطلقا من أن المعرفة مزدوجة الغاية والأداة.

فالمقالة الأولى لم تخرج متونها عن العلم المدني، والذي نلاحظ من خلال مضمونه المعرفي حضور كتاب أرسطو الموسوم ب: "نيقو ماخيا" والخاص بالعلم المدني في شقه الأخلاقي (١).

أما المقالة الثانية فتتحدث عن الفيلسوف الذي ينبغي أن يترأس المدينة الفاضلة، كما يشير إلى فلسفة التربية وكيفية إنشاء الحفظة، ولم يحضر أرسطو كمعارض فقط بل كمطعم للنص الأفلاطوني أيضا.

والمقالة الثالثة خُصصت للمدينة الفاضلة وما يعرض لها من التحول والتوحش، والتبدل والتغير، والأخطار المحدقة بها، وكيف ينشأ الطغيان والقهر.

كما ذكر الأنظمة السياسية منتقدا طبائعها، شاجبا سياستها، ثائرا على الأنظمة الراهنة في عصره- الأندلس-.

٣-إرسطو الحضور من خلال المنهج

١ – من الأقاويل الجدلية إلى القول البرهاني-القطيعة مع المنهج الأفلاطوني.

اشتهر أفلاطون باعتماد فن المحاورة كطريقة مثلى في توصيل المعرفة، غير أن المحاورة لا تكتسي طابع الاستدلال بل منطق المحاججة، والاعتماد على الديالكتيك كمنهج كفيل بعقلنة المعارف للوصول إلى نتائج وقضايا لا تحتمل التناقض.

إن الجمهورية بنيت بناء جدليا صرفا، غير أن ابن رشد منذ بداية التلخيص يعلن عدم انتهاج النسق الأفلاطوني القائم على المحاججة العقلية، ويشير كونه

(١) المصدر السابق، ص ٧٣.

استعمل المنهج الأرسطي القائم على البرهان والاستدلال، فالأفكار لابد أن تقدم على أساس التحليل والتركيب التي تترك للعقل مجالا للتأمل عكس المحاجة التي تفرض سرعة البداهة وقوة الحدس وجودة الفن الخطابي.

إذن منذ البداية يحضر أرسطو في الضروري في السياسة، ولنتأمل الفقرة الأولى من المقالة الأولى: "قصدنا في هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية في كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون في العلم المدني، ونحذف الآراء والأقاويل الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هي عادتنا في ذلك(١)".

إن عملية الحذف التي مارسها ابن رشد على المتن الأفلاطوني، تجسد من وجهة ابستيمية محضة القطيعة مع المنهج الأفلاطوني، إن المحاجة والمجادلة القائمة على صراع النقائض عند ابن رشد لا تبني المعرفة، لأن المحاجج لا تهمه المعرفة في ذاتها بل الانتصار لها.

يعلق الأستاذ صالح مصباح على الممارسة الرشدية قائلا: "لقد حذف ابن رشد في البداية الشكل الحواري الذي هو المعنى الأول للجدل وهو الأقرب إذ أن الجدل عنده "إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل"... (٢)".

ولا نعتقد فيما ذهب إليه الأستاذ صالح مصباح أن جنوح ابن رشد إلى الطريقة البرهانية وجموحه عن الجدلية راجع إلى التباس لدى ابن رشد حول مفهوم الجدل(٣)، بل في اعتقادنا أن المنهج الجدلي الذي كرسه أفلاطون أدرك فيلسوف قرطبة عدم جدواه مادام مُنتهجه لا يرى إلا ما يعتقد.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

(٢) صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

إن تقديم الضروري على خلاف ما جرت عليه عادة ابن رشد في جل الشروحات المقدمة حول أعمال أرسطو، يدل على أن ابن رشد مارس بالفعل نشاطا علميا، وأعطي لعقله حيزا من الحرية.

٢- من البناء الرياضي إلى البناء المنطقي

إن القراءة المتأنية للضروري في السياسة تقود إلى اكتشاف بنية منطقية للكتاب، فالكتاب مقدم على شكل ثلاث مقالات رئيسة[١]، والسؤال المطروح: لما حصر ابن رشد كتاب الجمهورية المركب من عشرة مقالات في ثلاث فقط؟؟

يصرح ابن رشد أن العلة في ذلك تكمن في عدم أهمية أغلب المقالات خاصة العاشرة، لكننا نلاحظ أنه قد مارس عملية دمج المقالات، والسبب في ذلك لا يعود لكونها لا تحمل مضامين معرفية بل حتى يتسنى له تقديم الكتاب تقديما منطقيا يظهر ويتجلى فيه البرهان تجليا حقيقيا، ولما كان القياس عند المعلم الأول أشمل وأتم الطرق الاستدلالية والآلة التي يعرف على ضوئها الفاسد من الصالح والكاذب من الصادق، فالشرط أن بناء المضمون شكل مقدمات تتوزع على ثلاث مراحل، كما يصفها المناطقة بحيث يتوجب الوصول إلى قول يمثل النتيجة من وحي قولين أحدهما مقدمة كبرى والآخر مقدمة صغرى.

في الحين نحن نعلم أن أفلاطون يبني المعرفة بناء رياضيا يقوم على الانتقال من البسيط إلي المعقد ومن المشخص إلى المجرد ومن المفرد إلي المركب، وابن رشد في الضروري يؤكد في فلسفة التربية الموضوعة خصيصا للحفظة أن يُحكم المنطق لا الرياضيات.

---

(١) العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، دار توبقال، الدّار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٦، ص ص ١٦-١٧.

وعليه فأننا نعتقد أن المقالات الثلاث وضعها ابن رشد لتكوّن بناء منطقيا على الشكل التالي:

- المقالة الأولي: العلم المدني - المقدمة الكبرى.

- المقالة الثانية: الفيلسوف الحاكم - المقدمة الصغرى.

- المقالة الثالثة: المدينة الفاضلة - النتيجة.

ومنه يمكن تأويل العمل الرشدي كونه رتب الكتاب على تلك الشاكلة ليؤكد أن لا سياسة بدون علم مدني، ولا حاكم كالفيلسوف من منطلق كونه هو أصلا واضع العلم المدني الذي تبنى عليه المدنية الفاضلة. أو يمكن أن نتفق مع ما ذهب إليه المصباحي: "كما استطاع أن يعطي للكتاب بنية جديدة قوامها ثلاث مقالات بدلا من عشرة، وأن يصب اللغة الأفلاطونية في قوالب المصطلح الأرسطي، الأمر الذي حول النص الأفلاطوني إلى نص رشدي يجعلك قادرا على النفاذ إليه مباشرة(١)".

٣ - المنهج النقدي

أرسطو في مقدمات نسقه الفلسفي يقر أن حقيقة الفلسفة تكمن في الممارسة النقدية التي تنتج فلسفة، فكل نقد للفلسفة هو ذاته عين الفلسفة، وبما أن النقد الأرسطي الذي مارسه أرسطو على النصوص قد خبره ابن رشد وتمكن منه، فلا غرابة أن نجده حاضرا في الضروري في السياسة.

لقد مارس ابن رشد النقد على المتن الأفلاطوني، مستعملا عبارات التّميز كقوله "أما نحن فنرى" أو "قال أفلاطون بينما.." "أعني"...الخ.

---

(١) محمد المصباحي (حضور أرسطو في مختصر السياسة لأرسطو) أعمال ملتقى أرسطو بقسنطينة (م. سابق)، ص ٤٧٠.

ولقد سجلنا أكثر من أربعين خرجة رشدية عن المتن الأفلاطوني والتي لم نرى مثلها في سائر الأعمال الأخرى التي تفصح عن انسياقه وراء النص الأرسطي.

إن النقد والمجاوزة وإن كانت تذهب إلي مضمون المتن فهي تعكس وجود منهج يحكم الكتابة الرشدية وقراءته لأفلاطون ولنتأمل المواقف التالية:

- "وهذا الرأي إنما يكون صحيحا لو أن جنسا من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية، وبخاصة النظرية منها(١)".

- "وها هنا مكان فحص دقيق، إذ أنه عندما يكون الجزء النظري حاكما تكون الفضائل أنسب وأصلح أعني الصلاح الذي في الطبع(٢)".

- "فهذا ما قاله أفلاطون في المقايسة بين المدن وبين هؤلاء الرجال، إلا..(٣)".

- "قلت أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد في الغاية الإنسانية،فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف(٤)".

إن الفقرات المنتقاة أردنا من ورائها الإشارة إلي حضور ابن رشد الناقد للنص الأفلاطوني ولكن وفق أرضية أرسطية يلعب المنطق الصوري المعيار والآلة القانونية التي تعصم عند مراعاتها الفكر من الوقوع في الغلط والخطأ، والغاية من ذلك الوصول إلي المعرفة البرهانية.

٤- منهج التصنيف

ينسب لأرسطو علم التصنيف والتصنيفات الكبرى للعلوم والفنون، وكل أعمال أفلاطون لم تعن بتصنيف العلوم وفق الأساس العلمي أو المراتب والمدارج، أو المدارك،

(١) الضروري في السياسة، ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص.ص ٨٢-٨٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٤) المصدر نفسه، ص١٢٤.

بل نجد أفلاطون يفضل العلوم النظرية على غيرها دون أن يستقصي عن مراتبها وأصنافها.

ولما استطاع أرسطو أن يلم بالعلوم وأن يتبحر في يمّها العميق استطاع أن يضع للعلوم تصنيفا لازال يحافظ على كثير من سماته.

وفي الضروري في السياسة نجد ابن رشد يعمد إلى تصنيف العلوم وفق النهج الأرسطي في المقالة الأولى والثانية على الخصوص[1]، وهذا العمل يعكس بصورة قطعية التأثر بالمعلم الأول.

إن ابن رشد تجاوز المنهج الأفلاطوني القائم على تداعي الأفكار والترع في فوضى السؤال، وقدّم النص الأفلاطوني دون محاورات بل نصا متجانسا ومتناغما حتى في حالات النشاز، ومما أسبل عليه الصبغة العلمية إعادة تشكيل العلوم على غرار التصنيف الأرسطي. يقول الأستاذ محمد عابد الجابري في هذا الصدد ما يلي: "ينطلق ابن رشد في عملية التأسيس العلمي لمضمون كتاب "السياسة" لأفلاطون من "ما بعد أفلاطون". ذلك لأن تصنيف العلوم - التصنيف الذي كان معتمدا زمن ابن رشد- هو التصنيف الذي أنجزه أرسطو[2]".

أرسطو الحضور من خلال المضمون المعرفي :

١-العلم المدني

إن المقالة الأولى تكاد تكون أرسطية المضمون، فابن رشد جعل من موضوع العلم المدني مدار الحديث ومربط الفرس، ومما لاشك فيه أن المقالة الأولى تضم كتابين "الجمهورية" لأفلاطون و"نيقوماخيا" لأرسطو.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٢) المصدر والمكان نفسه.

ومضمون المقالة الأولى ينصب حول طبيعة العلم المدني الذي يمثل العلم العملي ويتميز عن العلوم النظرية تميزا جوهريا لا عرضيا، من خلال ما يلي:

موضوعه مختلف عن موضوعات العلوم النظرية، فالأفعال الإرادية هي موضوعه، وبالتالي هناك ارتباط بين الإرادة والاختيار، وهنا تأسيس لنظرية الفعل الأرسطية، فالفعل هو الذي يحدد أنطولوجية الإنسان داخل ميتافزيقية المصير.

إن أفلاطون في الجمهورية رغم تعرضه للعلم المدني نستشف جليا تغليبه العلم النظري القائم على الكليات على العلم المدني، ونفس المنحنى نلاحظه في خطاب الفارابي حيث غلب العلم الإلهي على العلم المدني، إن تركيز ابن رشد على ضرورة العلم بالعلم المدني كأول خطوة من مشروع بناء المدينة هو تأكيد على المضمون الأرسطي الذي نستجليه من خلال كتاب السياسة لأرسطو، وكذا كتاب "نيقوماخيا"، يعلق الجابري على الحضور الأرسطي المتميز في كتاب السياسة لأفلاطون المقدم كمختصر من طرف ابن رشد بالقول التالي: "ويبقى السؤال:هل سماه ابن رشد:الضروري في السياسة أم الضروري في العلم المدني ؟؟ وواضح أن الاحتمال الثاني يقتضي افتراض أن ابن رشد أضاف إلى تلخيصه لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"ن وجعل الكتابين كتابا واحدا، وفي جميع الأحوال يبقى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو كتاب "الضروري في الجزء الثاني من العلم المدني"أو"الضروري في السياسة"وأيضا"مختصر كتاب السياسة لأفلاطون(١)".

فالغاية منه – العلم المدني – هي الجانب العملي المرتبط بمبدأ الاستفادة، فالمدينة نشأت لكون الإنسان لم يقدر على توفير الحاجيات منفردا فوجبت عليه المعاشرة والمؤانسة، وبالتالي فهو ميال إلى للاجتماع بطبعه، إن أفلاطون جرد

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٩.

الاجتماع المدني من مبدأ الاستفادة من منطلق أن المدينة الفاضلة كمشروع سياسي تتعالى عن كل ما هو مادي، لأن نشؤها مرتبط بالكمال العقلي لا بالحاجة.

ومنه لما أقحم ابن رشد أرسطو داخل المتن الأفلاطوني مع علمه أن كلا الفيلسوفين يسلكان سبيلين مفارقين ؟؟

إن المبرر يكمن في كون ابن رشد وهو يقدم عمله كان يهدف من ورائه إلى غايتين:

١ – بناء مشروع سياسي قائم على ثنائية السياسي بالأخلاقي، والعقلي بالواقعي، والأرضي بالسماوي، وإذا كان السياسي نجد بوادره ومؤشراته العامة في كتاب الجمهورية لأفلاطون فإن الأخلاقي المتصل بالعلم المدني نلمسه في نيقوماخيا لأرسطو.

٢ –أن العمل قدم كحالة استعجالية بناء على رغبة أبي يحي الأمير، الذي يذكره ابن رشد آخر الأمر طالبا له التوفيق فيما يريد الإقدام عليه من تغير نظام الحكم وتأسيس مدينة تحل محل المدن الأندلسية المتهافتة[١].

إن حذف الكتاب الأول من الجمهورية والتركيز على العلم المدني هو إقرار بانتصار الرؤية الأرسطية الأكثر واقعية، إن ابن رشد يبحث عن سياسة وظيفية غير متعالية عن الإنسان، فالمدينة المشروع هي مدينة الإنسان.

إن الأستاذ صالح مصباح تفطن إلى التوظيف الرشدي لأرسطو داخل المتن الأفلاطوني، عندما يقول: "والتقديم الرشدي هذا أيضا وظيفي، إذ أنه يكتفي بالتذكير بنظرية الفضائل الأرسطية كما تظهر في نيقوماخيا، ولا يعتمد إلا مقاطع مكثفة من ذلك الكتاب تتعلق كلها بتحديد الكمال الذي للإنسان وهذه المواضيع هي بالأساس

---

(١) المصدر السابق نص ٢٠٨.

حول الفضائل التعقل،وحياة التأمل ومعنى السعادة وهي بالذات نهاية المقالة الأولى (أرسطو) وبداية المقالة السادسة والفصل السابع من المقالة العاشرة[١]".

٣- اقسام العلم المدني

لم يخرج ابن شد عن التقسيم الأرسطي ذي المضمون الأفلاطوني، فلقد أخذ بالتقسيم الأرسطي الذي يقسم العلم المدني إلى قسمين، الخاص بالكمالات الإنسانية والتي تنقسم إلى أربعة: فضائل نظرية، فضائل علمية، فضائل خلقية، وصنائع عملية، والخاص بالكيفيات التي نحقق بواسطتها تلك الكمالات. والتي يمكن أن نستشفها من خلال ما يلي:

١- الاجتماع الإنساني: من الاجتماع بالفضيلة إلى الاجتماع بالطبع

أفلاطون في الجمهورية يجعل من الفرد حجر الزاوية في مشروع تأسيس المدينة الفاضلة، فالاجتماع ينتج من وحي الفضيلة الكامنة في ذات الفرد، وأن الواقع ليس له علاقة بالاجتماع الفاضل،أما أرسطو يرفض هذا التعالي الأفلاطوني، ويقر أن الحاجة والطبع هما اللذان يفرضان الاجتماع الإنساني، يقول أرسطو – رغم كون ابن رشد لم يطلع على كتاب السياسة-: "ليس في هذا شيء من التحكم ففي الإنسان مما في الحيوانات الأخر وفي النباتات نزعة طبيعية إلى أن يخلق بعد موجودا على صورته[٢]".

لقد فاضل ابن رشد بين النص الأفلاطوني والنص الأرسطي، مقدما رأي أرسطو على أفلاطون دون أن يرفض رأي أفلاطون المتعالي عن الطبع، ولعل الأمر يعود إلى

---

(١) صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي)مجلة الجمعية الفلسفية التونسية، ص ٢٨٨.

(٢) أرسطو، السّياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، د . ط. س، ص٩.

اعتقاد ابن رشد كون الاجتماع الإنساني يحصل بالأمرين معا، والعبارة الرشدية التالية تبين المزاوجة بين رأي الحكيمين، لكن مع البدء بالرؤية الأرسطية ثم يأتي دور المعطى الأفلاطوني: "وأيضا تبين هناك أنه لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل، على الفضيلة الخاصة التي ينفرد بها من غير أن يعاونه في ذلك أناس آخرون. أعني أن الإنسان يحتاج في حصوله على الفضيلة إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: أنه مدني بطبعه(١)".

إذن ابن رشد يذهب إلى تغليب الرأي الأرسطي المُؤسس على مسلمة مدنية الطبع الإنساني، وأن الدولة كما يقول أرسطو في كتاب "البوليتقا": "على هذا فالدولة تأتي دائما من الطبع(٢)".

٢-الكمال الإنساني: من الكمال التام إلى الكمال المتدرج

يرفض ابن رشد منذ البداية القول الأفلاطوني القائل بحصول الكمال الإنساني دفعة واحدة، ويرى الأمر متعذرا وهو نفس رأي أرسطو الذي يؤمن بالتدرج في اكتساب الكمال، يقول ابن رشد: "وتبين هناك أيضا أنه من المتعذر أن يوجد إنسان واحد فاضل، تجتمع فيه الفضائل دفعة واحدة، في الأغلب توجد هذه الفضائل متفرقة في أفراد كثيرين(٣)". وإن كان ابن رشد يوجه النقد لأفلاطون غير أنه في الوقت نفسه يوجهه لكل من ابن باجة وابن طفيل(٤).

وحتى مفهوم الكمال لم يقدمه ابن رشد كما يراه أفلاطون بل كما يعرفه أرسطو، لأن أرسطو يرى أن الكمال نوعان: الأول ما يكمُل به النوع في ذاته كالعقل

---

(١) الضروري في السياسة، ص ٧٤.
(٢) أرسطو، السياسة، تعريب أحمد لطفي السيد، ص١٠١.
(٣) الضروري في السياسة، ص٧٤.
(٤) المصدر نفسه، ص١٤١.

بالنسبة للإنسان والثاني ما يكمُل به النوع في صفاته وأعراضه بالعلم وسائر الخصال الخاصة بالإنسان(١).

وابن رشد وإن لم يطلع على كتاب السياسة لأرسطو فهو حتما قد توصل إليه من خلال كتاب نيقوماخيا، فالطرح الأرسطي في قيام المدينة على الجماعة لا على الفرد واضح في الخطاب الرشدي، فكل فرد يحمل فضيلة ونوعا من الكمال، وعند اجتماع الفضائل والكمالات تنشأ المدينة المأمولة.: "من يطالع تلخيص السياسة ستفاجئه المكانة الكبرى التي يحتلها مفهوم الكمال فيه، فهو يلعب دورا حاسما في تعريف حقيقة السّياسة وغايتها، باعتبارها ذلك التدبير الكلي والوحدوي الذي ينشد الوصول بجميع أهل المدينة إلى مرتبة الكمال(٢)".

٣ - نظرية الوسط: من التطرف الأفلاطوني إلى التوسط الأرسطي

اشتهر المعلم الأول بنظرية الوسط الذهبي، التي تعمل على تقريب الحدين المتناقضين قدر الإمكان، بيد أن أفلاطون قبله بنى نسقه الفلسفي على طرف واحد - المثال-، وابن رشد كان من الطبيعي في هذه النقطة بالذات أن يسلك مسلك أرسطو، وأن يطبق نظرية الوسط على المتن الأفلاطوني، ويتجلى ذلك جليا في عرضه للشروط الثلاثة التي تمكن من تحقيق الفضائل وهي شروط أرسطية كما يعترف ابن رشد ذاته في الضروري في السياسة، وهي على النحو التالي:

أ - توفير شروط قيام الفعل الذي يحقق الفضيلة، فلا توجد صفة مطلقة، وإنما الفعل هو الذي يحددها[متى وأين] فليست كل المواقف تفرض الشجاعة ذاتها، بل الشجاعة تجب متى كان الموقف مناسبا لها، يقول ابن رشد.. وهي ملكة يصير الإنسان شجاعا حيث يجب، وبالمقدار الذي يجب والوقت الذي يجب، إلا أن هذا الحد يحتاج

---

(١) المصدر نفسه، ص٧٤.

(٢) محمد المصباحي (حضور أرسطو في مختصر السّياسة لابن رشد)م. سابق، ص ٤٧٢.

إلى أن يقترن حيث العمل، بشرائط جزئية خاصة لابد منها، وإلا تعذر العمل، لأن القصد الأول في هذا العلم إنما هو كما يقول أرسطو: "أن يعمل لا أن يعلم"[1].

ب - معرفة كيفيات رسوخ الفضيلة في نفوس الأحداث، لأفلاطون يرى أن الفضيلة والمعرفة ترسخ كملكة بعملية التذكر القائمة على الجدل النازل والصاعد[2]، فنحن لا نتعلم وإنما نتذكر ما كان لَّما كنا ذاتا واحدة في ذات الواحد اللامتناهي المطلق كما يعتقد أفلاطون، بينما يرى أرسطو أن رسوخ الفضيلة مشروط بالشروط الموضوعية التي توفرها الجماعة للناشئ.

ج - معرفة أيّ الملكات تؤدي إلى الكمال الإنساني المطلوب من معكوس ما هو عليه، وهنا يحضر من جديد أرسطو الذي يعتبر السياسة علما مدنيا يتطلب شرطين لكي يصل بالفرد والجماعة إلى الكمال، وهما:

- الكهولة والتمرس النظري.

- التجربة العملية.

وبالتالي فالكمال ينتج من فعل اللوغوس والتجربة العملية، التي هي أساس اجتماع البشر عند أرسطو.

والدليل على حضور أرسطو ضمن سياق المتن الأفلاطوني، هو عبارة ابن رشد بعد ذكره للشروط الثلاثة، والتي تدل على كونه خرج عن النص الأصلي: "لنرجع إلى ما نحن بصدده، ونقول إن أول ما بدأ به أفلاطون..."[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) التريكي، فتحي، أفلاطون والدياليكيك، م .سابق، ص ٦١.

(٣) الضروري في السياسة، ص٧٩.

٤- الحرب: من الحرب الاضطرارية إلى الحرب الموجهة

يرفض أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مسرحا للحرب، أو أن تكون مدينة حرب، لأن الفضيلة تتعالى عن القوى الغضبية، وأن الحرب عنده لا تحدث إلا عند الاضطرار بغية الدفاع ومجابهة المدن الضالة التي ترغب في تحويل المدينة الفاضلة.

ورفض الحرب الموجهة جعله يقترح عدم تجاوز الجند - الحراس -الألف، حتى لا يتحول المواطن الفاضل إلى مقاتل محترف سرعان ما تستهويه الغنائم والأمجاد، فيتبدل حاله ويصبح في عداد الضالين.

غير أن ابن رشد يرفض رأي أفلاطون، منتصرا للطرح الأرسطي الذي اطلع عليه من خلال أعمال الفارابي، ويقول ما قال به أرسطو كون الحرب فضيلة وضرورة اجتماعية، من منطلق كونها صناعة فنية، وبالتالي تصبح ضرورة لتحصيل الفضائل الخلقية والعملية، ولنتأمل النص التالي: "وهذه الفضيلة بين أمرها أنه لا يتم فعلها إذا لم تقترن بها الصناعة الحربية، كما هو الشأن في كثير من الفضائل الخلقية والصنائع العملية، إذ يظهر أن كثير من الفضائل إنما هي استعدادات للصنائع، وأن كثير من الصنائع هي استعدادات للفضائل(١)".

فالحرب تصبح عند ابن رشد مشروعة لارتباطها بالفضائل، وضرورة ملحة لكونها حرب عادلة، وانسياق الفارابي وابن رشد للرأي الأرسطي راجع لتطابقه مع الشرائع السماوية على العموم والإسلامية على الخصوص، فالحرب مقدسة في الأديان وتجعل من الجهاد أعلى مراتب العبادات، والدليل ما يورده ابن رشد في الضروري معلقا: "إذا ما يراه أرسطو في حروب المدينة الفاضلة، على ما حكاه أبو نصر(٢)".

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

لنغادر الضروري في السياسة معرجين على كتاب السياسة لأرسطو، لنستدل على حصول الحضور في الخطاب الرشدي بالرغم من عدم اضطلاعه على الكتاب أصلا. لأرسطو في الكتاب الفصل: "..الطبقة الحربية وطبقة القائمين شؤون المداولات هما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسيا، وهذان القسمان العظيمان للدولة يتميز كلاهما عن الآخر، فأحدهما يمتاز بالدوام (المهنة الحربية) والثاني بتداول الوظائف(١)".

وكما هو معروف أن أرسطو دفع بالإسكندر إلى غزو العالم القديم، ليحقق نزعة التفوق التي تريد نزع الاعتراف من الأخر بالقوة. إن الحرب العادلة في الفلسفة الأرسطية ما هي في صورتها الأخيرة عند ابن رشد سوى الجهاد، فالجهاد يُمكِن ابن رشد في حالة وجود الملك الحق من أن يُحقق مدينته الفاضلة(٢).

٥- السماع الموسيقي: من التسفيل الأفلاطوني إلى التبجيل الأرسطي

فلسفة أفلاطون في التربية تقوم على تنشئة الحفظة أو الحراس تنشئة مثالية،بعيدة كل البعد عن كل ما هو غير مثالي بالأصل، أو كل ما يضعف الطفل المراد تأهيله للمواطنة في الجمهورية، ومن بين الأمور التي يرى أفلاطون ضرورة الابتعاد عنها الشعر والموسيقى، لكونهما في رأيه يؤديان بالحافظ إلى الرخاوة والضعف.

وابن رشد يستدعي مرة أخرى أرسطو من خلال ما قرأه في نيقوماخيا، إذ يرى أن السماع الموسيقي ضروري في التربية كضرورة الرياضة في التربية الجسمانية.

فالموسيقى ليست لذة فحسب، بل وسيلة لإثارة الهمم وشد البأس، وتفتيق المواهب، ولقد ورد في كتاب السياسة لأرسطو الكتاب الخامس - الباب الرابع التساؤل الأرسطي التالي: "لكن أليس الأولى أن تكون الموسيقى إحدى الوسائل الموصلة

---

(١) أرسطو، السياسة، تر: لطفي السّيد، ص ٢٦٧.

(2) Oliver Leaman ,Averroes and his Philosophy ,Clarendon press,OXFORD,1988 , P 125.

إلى الفضيلة؟[1]". ولكي يجيب عن ما طرحه عمد إلى تحليل كثير من الافتراضات ليصل آخر الأمر إلى تفنيد رأي سقراط ولنقرأ ما يلي: " من أجل ذلك عاب بعض المؤلفين الذين اشتغلوا بالموسيقى بحق على سقراط – الرأي وارد في متون الجمهورية- ينفي من التربية الألحان الرخوة بحجة أنها لا توافق إلا السكر، فقد أخطأ سقراط في أن ظن أنها تتعلق بالسكر الذي شمته أنه نوع من ثوران الشهوة في حين أن شيمة هذه الأغاني ليس الضعف، ....وحينئذ في التربية الموسيقية ينبغي توفر ثلاثة أشياء: أولا اجتناب كل إفراط، ثم عمل ما هو ممكن، ثم ما هو لائق[2]".

٦ -المنطق والرياضيات: من سلطة العدد إلى سلطة الحد

يمثل العدد عند أفلاطون سلطة معرفية، إذ أن الرياضيات هي حلقة الوصل بين العوالم السفلية والعلوية، وأن الانتقال إلى المعرفة العقلية الحقة يتم فقط بالتجريد الذي يلعب الاستدلال الرياضي فيه الدور البارز، ونتيجة لأهمية علم العدد فقد رفض أفلاطون أن يدخل مدرسته من لا يعرف علم الرياضيات.

بيد أن ابن رشد يرفض رأى أفلاطون ويرى ضرورة البدء عند التربية بالمنطق الذي بطبيعة الحال قد وضعه المعلم الأول -- أرسطو -، باعتباره هو العلم الذي تحتكم إليه كل العلوم بما فيها الرياضيات إن أفلاطون يعلل تقديم الرياضيات كونها آلة ولغة كل العلوم، ومفتاح كل مستغلق، كما هي في رأيه حاجة ملحة ولنتأمل قوله على لسان ابن رشد: "وذلك أنهم حفظة فهم يحتاجون أيضا إلى معرفة العدد والمقاييس من أجل ترتيب الرجال وتنظيم صفوفهم[3]".

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣١٦.

(٣) الضروري في السياسة، ص ١٦١.

وبعد أن عرض رأي أفلاطون انتقل إلى نقضه وتجاوزه قائلا: "فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعلم، وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت، وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق(١)".

٧- الذهب والفضة: من الحرام إلى المباح

يرى أفلاطون أن من بين العوائق الأخطار التي تهدد المدينة الفاضلة تعاملها بالذهب والفضة، لأن ذلك من شأنه قيادة الحافظ (راعي المدينة وحارسها) إلى سلوك تكديس الأموال وجمع الذهب والفضة، فيغرق ذاته في هوى النفس وتتملكه الأنانية، عندئذ يفقد فرقده المثالي ويهبط إلى الكهف الذي أنزل إليه بعد الخطيئة.وبما أن المواطن الأفلاطوني لا يأبه بالمادة والمنفعة، فمحرم عليه التعامل بالذهب والفضة.

يرى ابن رشد أن التحريم الأفلاطوني لا أساس له من الصحة، وأن أفلاطون يجهل الواقع والمعقول الواقعي، فالنقد ضرورة اجتماعية واقتصادية لكونه يسهل التبادل بين الناس، وتمكنهم من اقتناء حاجياتهم، ويقحم ابن رشد في الضروري رأي أرسطو والعبارة التالية شاهدة على الحضور الأرسطي: "وذلك لأن الذهب والفضة، كما تبين في "أخلاق نيكوماخيا"إنما يحتاج إليهما في هذه المدن لصعوبة المعاملات، وأيضا لكونها وسيلة في الأمور المختلفة حتى يقع تساوي العمل في الأمور التي يصعب تقدير حدوث التساوي فيها(٢)".

ونفس النقد وجهه أرسطو قديما لأفلاطون في كتابه السياسة، إذ يرى أن المبادلة لا تناقض الطبيعة، وما هي ضرب من جمع المال إذ ما كانت ترمي إلى الاكتفاء الذاتي الطبيعي(٣).

---

(١) المصدر والمكان نفسه.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٣) أرسطو، السياسة، ص٢٦.

٨ -الحاكم: من الشروط الممتنعة إلى الشروط الارسطية الاربعة

في المقالة الثانية تعرض ابن رشد للحاكم، الذي إليه ترجع أمور تدبير السياسة، ورئاسة العباد، وحفظ البلاد، غير أن رئيس المدينة الفاضلة لا بد أن تتوفر فيه شروط تؤهله للقيادة الحكيمة، وقد ذكر ابن رشد الشروط التي وضعها أفلاطون في الجمهورية، غير أنه تفطن بحسه الأرسطي إلى امتناع وجود شخص بتلك الصفات وعليه علق بما يلي: "فإن قال قائل "إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكنا بوجود مثل هؤلاء القوم، وبتلك الصفات التي نشأوا عليها في هذه المدينة فلا سبيل إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنا نعتقده بما افترضناه في قولنا ممتنع الوجود(١)".

والإشكال الذي طرحه ابن رشد واقعي ومنطقي، فالشروط الأفلاطونية تصبح من قبيل الممتنع، رغم كونها من الناحية المعرفية والافتراضية ممكنة، وعليه وجد ابن رشد المخرج في شروط أرسطو الأربعة المذكورة في نيقوماخيا والتي تتخذ طابع الإمكان، وتقترب من الواقع وهي على النحو التالي:

- القابلية للرئاسة بالطبع والجبلة.
- قوة الذاكرة والحافظة والبداهة.
- محبة العلم والرغبة في التعلم.
- محبة الصدق وكره الكذب.

والخصال الأربعة وردت في كتاب نقوماخيا لأرسطو الذي ترجمه إلى العربية عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٧٩.

---

(١) الضروري في السياسة، ص ١٣٩.

إن أرسطو حضر في المتن الرشدي من خلال نيقوماخوس ليعطي لجمهورية أفلاطون المد والبعد الأخلاقي، وليجعل ابن رشد من هذا التزاوج جمهورية أفلاطون أقرب إلى روح الإسلام(١).

من خلال ما سبق يمكن القول أن حضور أرسطو جلي، مما يدل على علو مكانته في الفكر الإسلامي الوسيطي، لكن لم يكن حضوره حضور هيمنة، ولا حضور استعلاء إنما حضور العالم الذي يحتمل رأيه الصواب والخطأ، وفكره النقد والمجاوزة. إن غياب أرسطو في كثير من المتون الأفلاطونية يدل إما على التناص مع أفلاطون أو تبني ابن رشد بعض آراء أفلاطون المخالفة لما يقول به المعلم الأول، وكمثال على ذلك فقد رفض أرسطو شيوعية النساء والأولاد التي طرحها أفلاطون في حين نلاحظ ابن رشد يطرحها ويشرحها كما هي دون نقد رغم كونه مسلما وهذا يدل إما على تبنيه الطرح أو كونه ممكن التحقيق.

وبالرغم من حضور أرسطو في المتن السّياسي الرشدي فإن ابن رشد يظل وفيا لأفلاطون: "بالرغم من إرادة ابن رشد لإخراج كتاب السّياسة أفلاطون إخراجا أرسطيا لغة ومنهجا وطريقة عرض، فقد أبى إلا أن يظل وفيا لروح النص الأفلاطوني على الصعيد المذهبي، صعيد الأطروحة المركزية لمحاورة الجمهورية(٢)".

المبحث الثاني

ابن رشد الراهن والمستقبل

في دراستنا الموالية ارتأينا أن ننطلق من الفكرة الآتية: "عند استحضار أي شخصية تراثية لا بد أن نتعلم منها كيف نفكر لا أن نتركها تفكر لنا، وأن نفكر معها لا

---

(1)Oliver Leaman .Averroes and his Philosophy .Clarendon press.OXFORD.1988 .P126.

(٢) محمد المصباحي (حضور أرسطو في مختصر السياسة لابن رشد)م.سابق، ص ٤٨١.

أن نفكر مثلها."وهذا يعني أن استحضار ابن رشد اليوم لا يعني بالضرورة استحضاره من أجل أن يفكر لنا، بل يجب أن نجعل من ما كتب وأنتج موضوعا نفكر به لحل مشاكلنا الراهنة، لقد انتهى زمن ابن رشد.

شهدت نهاية القرن العشرين على الخصوص حضورا متميزا لابن رشد، كما يسميه الآن جل المفكرين العرب فيلسوف الغرب والشرق، وتلك العودة في معظمها لم تخرج عن هالة التعظيم والتقديس، وأصبح ابن رشد رمز الحداثة والعقلانية العربية، واتخذ نموذجا للمثقف المعاصر.

إن هاجس الرشدية المعاصرة لدى بعض المفكرين العرب، يجعلنا فعلا نتساءل عن كنه هذه التوجهات، فهل يمكن أن نتقدم بالرجوع إلى نمطية فكرية تنتمي إلى عصر الانحطاط؟

وهل يمكن أن نحدث التقدم من خلال فلسفة ابن رشد وعقلانيته؟؟

وهل يُعقل أن يحقق ابن رشد المُعاد ما عجز عنه ابن رشد في عصره؟؟

هل ابن رشد أغلوطة إيديولوجية [1] ؟؟

وبعبارة صريحة ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم، وخاصة في القول السياسي الذي هو موضوعنا بالأخص؟؟

أورد أولفر ليمان (Oliver Leaman) دراسة عنونها (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) وهو سؤال مشروع من الناحية الإبستيمولوجية والتاريخية، فالرجل يعتبر من حيث منطق التطور التاريخي مجرد تراث، وماض ملتصق إلى أبعد الحدود بفترة زمنية

(١) راجع مقال (أغلوطة ابن رشد) لصاحبه يوسف زيدان في قراءات ابن رشد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (م. سابق).

ارتبط وجودها بأفول الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب، وبالتالي فهل بقي شيء يمكن أن نستفيد منه من تراث ابن رشد ؟

لعل أوليفر ليمان في طرحه لهذا السؤال المركزي، شاهد التهافت على فلسفة ابن رشد من قبل المفكرين العرب، وأراد أن يُنبه الباحث لضرورة وضع السؤال السابق بين عينه، لأن فهم السؤال إبستميا من شأنه أن يحقق إمكانية قراءة ابن رشد قراءة علمية لا قراءة إيديولوجية.

حاولنا أن نضع أنفسنا موضع مساءلة، من وحي السؤال التالي: ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد في حاضرنا؟

ولا بد للسؤال أن يتبعه تحديد لجملة من الشروط،التي تحدد الاستفادة ضمن نطاق مشروع، خال من التوظيف للماضي، وتلك الشروط هي على النحو التالي:

١- الغرض من قراءة ابن رشد ليس من باب أن يكون مفكرا ومنظرا لنا، وأن نطبق اجتهاداته ومناهجه على حاضرنا، بل الغرض من كل قراءات تمس ابن رشد هي محاولة التفكير من خلاله كمعلم في مشكلات حاضرنا. فالمشكلة إنسانية في عمومها تشترك في بعض الخصائص العامة، ومنه يمكن لابن رشد كمعلم تراثي أن نستفيد من خلال استحضاره في عملية تطوير المجتمع، وترقية الإنسان.

٢- إن عملية التفكير من خلال ابن رشد لا تعني بالضرورة إعادة إنتاج نصوصه واقتباسها، بل محاولة إنتاج نص جديد غير رشدي، لكنه من وحي المساءلة الرشدية، ونعني بذلك أن "العبرة"التي تحدث عنها القرآن الكريم وربط وجودها المفاهيمي بالماضي والشخصية الغابرة، ينبغي أن تتجسد حين قراءة ابن رشد. والعبرة تُنتج الوعي الخلاق، الذي يستطيع أن يجعلنا نستحضر الماضي من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل، إن الاعتبار في الفكر العربي يتجه صوب تأسيس ما يسميه الغرب فلسفة التاريخ، ونحن بذلك في كل لحظات الاعتبار نستطيع أن يكون التراث ليس مجرد نصوص مقدسة، بل نصوص متجددة في الفهم والقراءة.

٣- عدم الوقوع في النمطية، ونقصد بذلك التَّحرر من ابن رشد المهيمن، الذي يمارس على الباحث منهجه ونصه ومقصده، فكل ما أنتجه ابن رشد كان ضمن بيئته هو كمثقف ومفكر، وكل اجتهاداته كانت تتوافق مع واقع مجتمعه وأمته.فالرشدية المعاصرة ينبغي أن تعزل عن منطق الهيمنة والاستحواذ، وينبغي أن يكون ابن رشد بمثابة المَعلم الحضاري الذي نجعل منه نقطة انطلاق وليس نقطة ارتكاز. فالرشدية المعاصرة إذا كان الغرض منها استحضار ابن رشد المَعلم من أجل أن نفكر من خلاله بعيون الحاضر تصبح عندئذ تمتلك شرعية معرفية.

٤-إن استدعاء ابن رشد ينبغي أن يكون من منطق وضعه كشخصية افتراضية، أي أن نفترض وجوده في عصرنا لكي نفكر من خلاله في قضايانا المعاصرة، فيكون هو الحاضر المفكَّر من خلاله وأنا المفكِّر، هو السائل وأنا المجيب، هو المفترض وأنا المفسر، هو المشكك وأنا المتيقن، هو الصورة وأنا المبدع، هو النص وأنا كاتبه ومؤوله.

٥-أن الاستفادة من ابن رشد لا بد أن تُربط بالقصد والغاية، ونعني بذلك أنه من المهم بمكان أن نصارح الذات بطبيعة العلاقة مع ابن رشد، ولما أحاول استدعاء ابن رشد؟ فأغلب من جعل ابن رشد معلم الحداثة تبناه من منطلق الانتصار للعقل والعقلانية، أو الانتصار للفلسفة، عندئذ يصبح ابن رشد لكن ابن رشد لا ينبغي أن يُجزأ فإذا كان عقلانيا فهو كذلك كان عرفانيا، وإن كان منتصرا للفلسفة فهو كذلك كان قاضيا ومتدينا، فهل تصح قراءة ابن رشد في حالة إذا تعاملت مع ابن رشد وفق ما أريد وأرغب؟؟ أم أن القراءة الصحيحة هي وفق ما يجب ويقتضي؟؟

لقد نبهنا أ. محمود قاسم إلى نقطة مهمة، فأغلب الدّراسات تحاول أن تقدم ابن رشد على أساس الفيلسوف المادي، والمفكر الواقعي: "ومما لا ريب فيه أننا سنجد فرصة تتيح لنا البرهنة على أن الفلسفة الرشدية ليست، كما يدعيه بعض مؤرخي الفلسفة في العصور الوسطى، فلسفة مادية مناهضة كل المناهضة للمذهب الروحي(١)".

---

(١) قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ص٣٢.

٦- ضرورة الاعتقاد أن ابن رشد في حاضرنا لا يمكن أن يُحدث التقدم أو يحل مشاكلنا، لا منهجه العلمي ولا نصه التراثي. فالتقدم ومعالجة القضايا تتم وفق إبداع نص يتماشى وعصرنا، ويتناغم وروحه.

٧- التحرر من فكرة أن الغرب تقدم بفضل الرشدية وحلقات التنوير التي ساهم ابن رشد في قسط من وجودها. فالغرب تقدم لأنه استطاع من خلال الآخر أن يعي تخلفه، ثم بادر إلى إحياء رموزه الفكرية لا لتُفكر له بل لكي يفكر من خلالها، وبعد أن تم له ما أراد استغنى عنها في عملية الإبداع، وجعلها مجرد موضوع للإبداع. مع العلم أنّه أحدث قطيعة معها في مجال المضمون المعرفي.

٨- التحرر من وهم أن ابن رشد انتصر على مشكلات عصره، بل الحقيقة أن فلسفة ابن رشد لم تستطع أن تغير من ثقافة العصر أي شيء، لأنها نبتت في بيئة متخلفة عن فكره، ففكره من الناحية التاريخية لم يستطع أن يغير من مسار الفلسفة الإسلامية. وابن رشد فشل واقعيا في حل مشكلات عصره وإن نجح في تحليلها فلسفيا، ومن هذه القاعدة لا نتفق مع كثير من الدارسين الذين يعتقدون أنّه انتصر على مشاكل عصره، تلك هي أغلوطة نستشفها من خلال كثير من الدراسات المعاصرة، وعلى سبيل المثال أن ما قاله محمد بركات يُعد تغليطا للتاريخ: "وإذا كانت قراءة ابن رشد الآن تشهد على تخلفنا بعد أن عجزنا عن حل كثير من إشكالاتنا الفكرية والثقافية والدينية، فهي إلى ذلك تعزز الثقة بأن التّجاوز والعجز والتمزق أمر ممكن، فهو لا يشدنا إلى الماضي فحسب، بل يضعنا أيضا وجها لوجه أمام مشاكلنا الكبرى، لأنه يهيب بنا، بانتصاره العقلي على مشاكل عصره[1]".

إن الانتصار العقلي لا يمكن أن نفهمه على مستوى التنظير فحسب، بل الانتصار العقلي إن صح من حيث الاصطلاح الفلسفي لا بد أن يقترن بالواقع والفعل،

---

(١) محمد بركات (ابن رشد فيلسوفا معاصرا)أعمال ملتقى ابن رشد تونس ١٩٩٩، ص٦٨٠.

فالفعل هو الوجه الحقيقي للعقل، وأن نقد العقل هو نقد الفعل، وأن التنظير العقلي غايته الفعل أصلا. ومنه يصبح ما قاله أ.البخاري حمانة أقرب إلى الواقع مما قاله الجابري وبركات وفخري: "بذلك توارى "فصل المقال"أمام "فيصل التفرقة "، ولم يصمد "مناهج الأدلة "أمام "مناهج العارفين "، ولم يُوقف "تهافت التهافت "تهافت الفلاسفة "، ولم تصل "بداية المجتهد "دون استمرار الأمة في "الاقتصاد في الاعتقاد(1)".

إن التاريخ وإنسان ما بعد الموحدين يؤكدان انتصار الغزالي على ابن رشد، فلقد استمر فكر الغزالي وفلسفته رغم كون ابن رشد جعل منه خصما فكريا ليتقدم فلسفيا، لكن الغزالي حتى من خلال الكتابات الرشدية تقدم فلسفيا، وأزاح ابن رشد من الساحة الفكرية، لأن الجمهور انتصر للغزالي من خلال العقيدة الأشعرية.

إن الثقافة الإسلامية ما بعد ابن رشد كانت في مضمونها أقرب إلى ما جاء في كتب الغزالي، فقد كان أبو حامد العرفاني أقوى في تأثيره من ابن رشد العقلاني، وكان فيصل التفرقة أكثر حضورا من مناهج الأدلة. لقد انتصر الغزالي على ابن رشد تاريخيا، لكن ابن رشد انتصر على الغزالي معرفيا.

لكن فيما نستفيد اليوم من ابن رشد ؟؟

١- في طريقة توظيف الآخر

يبدو أن السلف (المعنى التاريخي) كان أكثر وعيا منا في توظيف رموز الثقافة والفكر، ولم يجد حرجا في تقديم أو شرح كتب الأقدمين، وإن وجدت من الفينة والأخرى معارضة من قبل الفقهاء وأشباه المتعلمين. لكن بالرغم من ذلك كان توظيف الآخر يدخل دوما في تركيب البنية الثقافية للدولة.

---

(١) البخاري حمانة (ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم) أعمال ملتقى ابن رشد (تونس)، ص ٧٠٨.

فلقد وظف فقهاء السّياسة العلم الفارسي لتشبيع المواطن بأخلاق الطّاعة، فكانت الحكمة فارسية والحاكم عربي.ثم وظف الفلاسفة أفلاطون وأرسطو، حتى أصبح كل واحد منهما يمثل الجانب النّظري من الإسلام، وهو الأمر الذي حاول أ.عبد الرحمن بدوي أن يُبيّنه في كتابه الشهير أفلاطون في الإسلام.

إن ابن رشد وظّف أفلاطون بذكاء الفقيه أولا، وبجرأة الفيلسوف ثانيا في مجال القول السّياسي يقول مولغان (R.G. Mulgan): "إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفا في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون. والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام، فقد وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه[1]".

وفي زماننا المعاصر نلاحظ أن أغلب المفكرين العرب لم يستوعبوا الدّرس الرشدي، ولا الدرس الذي قدمه قبله الفارابي حين تعاملا مع أرسطو وأفلاطون. ويمكن أن نصرح بكل موضوعية أنهم استطاعوا أن يتعاملوا مع راهنهم بالوافد اليوناني والموروث الجاهلي، واستطاعوا بذلك أن يتقدموا فلسفيا.

نستفيد من ابن رشد اليوم في كيفية التعامل مع النّص الوافد، ثم كيف يكون الباحث شريكا في إنتاج النّص لا مستهلكا له فقط، فاليّوم نحن أمام ظاهرة مقلقة تتمثل في تلقف النصوص والمفاهيم، ثم محاولة تبيئة المكان معها لا تبيئتها معه، إن ابن رشد كان يجيد محاورة الآخر، ثم إنتاج نص جديد يتلاءم وثقافة المكان. يقول أ. الجابري موضحا تلك المهارة الرشدية: "ما يلفت النظر هنا، هو أن ابن رشد لم يسجن نفسه في نص أفلاطون، بل تصرف فيلسوف قرطبة كشريك في إنتاج النص[2]".

---

(١) مولغان، ص ص ٣٢، ٣١.

(٢) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي، ص ٣٨٢.

لا بد أن نتعلم من ابن رشد كيف نكون شركاء في إنتاج النّص مع الآخر، وأن نختار من النصوص ما هو ضروري في كل مشروع ثقافي.

٢- في طريقة إبداع المفاهيم

لم يكن ابن رشد مجرد شارح للنصوص الفلسفية، وناقلا لمصطلحاتها، لقد كان يعمل في كل شرح على إبداع المصطلحات والمفاهيم، فمن دليل الاختراع، ودليل العناية إلى إبداع المفاهيم السّياسية، فمصطلح وحداني التسلط أبدعه من حيث مشاهدته ومعايشته للملك المنصور، فلقد ترجم سلوكه بالوحداني وشهوته بالتّسلط، فجاء وحداني التسلط ليعطى للفكر الإسلامي مسوغات نقد رموز سلطته. إن النص لو لم يُفقد في الأندلس لكان مصطلحا وحداني التسلط أيقظ الوعي في أذهان كثير من العامة والخاصة.

وإذا كان الجاحظ ثم الفارابي أبدعا مصطلح النوابت، فإن ابن رشد عوض أن يشبه الإنسان بالنبات شبهه بما هو أقرب إليه من حيث النوع، ونقصد الحيوان. فأشباه الناس (العوام عند الغزالي - الدهماء عند المعتزلي)وصفهم بالزنابير، وهي حشرات شبيهة بالنحل ولكنها لا تنفع بل تضر. ولا بد أن يرافق عملية إنتاج المفاهيم الاستعانة بالشواهد الثقافية والتاريخية من بيئتنا حتى يتناسب المفهوم مع الذهنيات. وعلى صعيد آخر يجب أن لا نغطي المفاهيم بهالة إيديولوجية أو بطانة ميتافزيقية، كما هو الحال اليّوم في كثير من الكتابات الفكرية في العالم العربي، التي تنحت المفهوم من خطاب الآخر وتغرقه في يم من المغالطات الإيديولوجية، لقد كان ابن رشد ذكيا حين بتر النص من غطائه الميتافيزيقي: "لأول مرة يتم التّعامل، في الثقافة العربية، مع المضمون السياسي لكتاب الجمهورية كما هو، بعيدا عن أية بطانة ميتافزيقية (كتلك التي لفه فيها الفارابي)، وعن مهج المقابسات و"سوق الأدب"[١]".

---

(١) الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي، ص٢٩٢.

٣- في طريقة نقد الأنظمة

لم يكن الفكر السياسي جريئا على اتخاذ مواقف نقدية من الأنظمة الحاكمة في الدولة الإسلامية، ولم يكن المفكر منخرطا في عملية نقد السلطة باستثناء طائفة من المفكرين الذين اختاروا طريق التستر أسلوبا كإخوان الصفا. لكن مع ابن رشد نجد مفكرا يمارس عملية النقد، ويشير إلى الزمان والمكان، ويحدد المَعْنى بالأمر بالذات والصفات. لقد كان المتن الأفلاطوني الرشدي محملا بالنقد الصريح لسياسة أنظمة الدول الإسلامية من عهد معاوية إلى المنصور. ولا نريد أن يكون النقد من أجل المعارضة الضيقة التي نرى طغيانها اليوم على الصعيد السياسي العربي، إننا نريد أن نستفيد من الدرس الرشدي في مجال توجيه النقد نحو مواطن البناء لا الهدم، وأن يكون النقد مسلحا بالمفاهيم التي تعمق الوعي بالمسائل الاجتماعية: "لأول مرة يتم نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة (وحداني التسلط) وبجرأة وقوة وبإعطاء أمثلة من واقع التاريخ العربي[١]". إن عملية نقد رأس السلطة ليست فقط لعبة في عالم صراع الكبار، بل هي عملية تدخل في صميم الحكمة العملية، وعندما نتأمل النصوص التالية نكتشف مدى واقعية ابن رشد في ممارسة عملية النقد.

أ- نقد وحداني التسلط: كان ابن رشد في الضروري في السّياسة قد شن هجمة معرفية على الطغيان والمستبد، وحلل شخصية المستبد (المنصور). رغم أن ابن رشد يؤسس نظامه على وحدانية التدبير، فالحاكم ينبغي أن يكون بالضّرورة واحد حتى يمنع الفساد : "ومن هنا جاءت ضرورة وحدة الحاكم أو المدبر وفساد نظام المدينة الواحدة إذا تعدد فيها الرؤساء[٢]". غير أن الحاكم الواحد في المدينة الرشدية ليس بمستبد أو طاغ. فنحن نتفق مع ابن رشد في ضرورة أن تكون الأنظمة العربية موحدة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ١٥٥.

في حكامها ولكن شريطة أن تكون الأنظمة بعيدة عن التسلط والطغيان. لقد كره ابن رشد الطغيان، والأحرى بنا نحن في عصر الحريات أن نكون أكثر جرأة في نقده وتغييره.

ب- نقد سلطة البيوتات: إن شر ما أصاب العالم العربي منذ معاوية بن أبي سفيان إلى يومنا هذا هو سيطرة حكم البيوتات، أو كما يقول أ. حسن حنفي "بين حكم الجيش وحكم قريش "فالسياسة العربية صبغت نفسها بحكم الأسر والعصبيات، وتصبح الدول تتهافت، والأنظمة تتبدل من السيئ إلى الأسوأ، فتضيع الوحدة التي هي أساس صلاح وقوة الدولة.ففي عصرنا توزعت الدول العربية على مساحة شاسعة تمتلك الخير والخيرات لكن تمزقها وتشتتها، واستئثار أرباب البيوتات بالحكم جعل العالم العربي يُرتب ضمن الدولة المتخلفة سياسيا واقتصاديا.

إن ابن رشد كان ملما بالمسألة السّياسية حين ربط الصلاح بالوحدة والفساد بالتشرذم.

ج - نقد النظام الديموقراطي: إن أهم ما يمكن أن نستفيده من ابن رشد نقده لنظام الحكم الجماعي المسمى في عصرنا بالديمقراطية، أي حكم الشعب نفسه بنفسه ولنفسه، والنقد الرشدي عندما نحلله نجده ينطبق اليوم على واقعنا المعاصر فالديمقراطية في البلدان العربية هي ديمقراطية تحمل نصف الشر كما تحمل نصف الخير، والنظام الفاضل هو الذي يكون فيه مستوى الخير أكثر من مستوى الشر، بيد أن الديمقراطية المعاصرة تتساوى فيها المضار والمنافع وهنا تكمن خطورتها. إن الحرية التي تعتبر من أهم مبادئ هذا النظام تخفي وراءها عبودية مطلقة، فنحن اليوم نعاني من هيمنة المجتمع الصناعي، الذي حول الفرد إلى مستهلك، وسيحوله في القرون القادمة إلى آلة، أو إلى كتلة من لحم متحركة.

إن الوقوف على حقيقة الحكم الجماعي يجعلنا ندرك أنه من المستحيل أن يصل إلى الحكم أفراد الشعب العاديين، بل سيصل إليه دوما أبناء الطبقة المالكة.لأن الحكم

الجماعي سيُتّج بقوانين تجعل الارتقاء إلى الحكم يتم عبر المرور بفئة أصحاب المال، فهل يستطيع ابن الفلاح أو الحداد أن يكون رئيسا لدولة معاصرة ؟؟ بطبيعة الحال لا يمكن ذلك، فوراء الديمقراطية حملة انتخابية تتطلب مالا وفيرا. لقد فهم ابن رشد اللعبة جيدا كما فهمها أفلاطون قبله، إن الدول الجماعية كما قال ابن رشد سريعة البوار، وهي كذلك.

ومن جانب آخر، لا يمكن القول أن الناس متساوون في تدبير شؤون الدولة، وأن من استحق ذلك بالانتخاب وجب عليه ذلك، فتدبير الدولة يحتاج فعلا إلى من هو مؤهل بالطبع والتكوين لذلك: "إن المشكلة في طبيعة المجتمع التفاضلية والتراتبية على ما وضعه أفلاطون وابن رشد تبدو وكأنها قامت على مقدمة، وهي أن كل فرد يختلف تماما عن أي فرد آخر، فلا سبيل إلى أن يشارك كافة الناس بالتساوي في تدبير شؤون الدولة أو في تحديد طبيعته"(١).

لكن رغم ما سبق، نستفيد من النظام الديمقراطي من خلال القراءة الرشدية في بناء الأرضية لبناء مشروع سياسي ناجح، لأن النظام الديمقراطي رغم السلبيات السابقة فهو يقدم للفيلسوف الفرصة لإعداد مشروعه السّياسي نتيجة حرية التعبير التي يوفرها لها النظام، وعلى الفيلسوف أن يحافظ على النظام الجماعي إلى غاية اكتمال المشروع السياسي الفاضل. إذن على المفكر العربي اليوم، أن يستغل وجود النظام الديمقراطي ليرسم معالم نظام جديد يحقق للإنسان كينونته الحضارية. إن الديمقراطية كنظام فاسد يبقى ضرورة اجتماعية اليوم أكثر منه ضرورة سياسية. ويجب أن نخضع الأنظمة المستبدة إلى تبنيه ليس لكونه نظاما فاضلا، بل لكونه أقرب الأنظمة إلى الوسطية، وتتساوى فيه قيم الخير والشّر. والنظام الديمقراطي ترفضه المدن

---

(١) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) ج ٢، ص٦٦٤.

الأولغارشية المجاورة، وهو بدوره يرفض النظام الأولغارشي، مما يجعل الغضب الشعبي يزداد حنقا على حكم القلة ويُتوج آخر الأمر بثورة عارمة أو حرب دروس(١).

إن القراءة الرشدية للحكم الجماعي قراءة ذكية، فهو يدعو الفيلسوف إلى أن يستغل المدن الجماعية لبناء جيل من المواطنين قادرين بما تلقوه من تربية أن يحققوا قفزة نوعية في تطوير المجتمع، وترشيده نحو السَّعادة. ولكن المهم من ذلك كله كيف يجنح المفكر العربي داخل الأنظمة الديمقراطية إلى تَمَثُّل ابن رشد وهو يحاول أن يجعل من يوتوبية أفلاطون مشروع واقعيا، ويحول المدينة الفاضلة إلى مدينة واقعية(٢).

٤- في طريقة بناء المنظومة التربوية

إن جل المشاريع الإصلاحية والتحديثية لم تستطع لحد الساعة بلورة مشروع تربوي متميز، يستمد جذوره من ثقافة شعبه وينخرط في بلازما الثقافة المعاصرة انخراطا حيويا. إن ابن رشد يُعلمنا من خلال الضروري في السّياسة كيف نستفيد من مشاريع الآخر التربوية، وكيف يمكن تبيئتها. لقد استفاد ابن رشد من التجربة الأفلاطونية، وأسس مشروعه التربوي على مبدأ الترتيب التفاضلي، يقول في هذا السّياق أوليفر ليمان: "وهذا يتفق تماما ونظرية ابن رشد السياسية، وقد أصاب في اتخاذ جمهورية أفلاطون دليله الأول في النظرية السياسية، نظرا إلى كون التعليم الوارد فيها مرتبا ترتيبا تفاضليا"(٣). ومعنى ذلك أن العالم العربي اليوم بحاجة إلى من هو على شاكلة ابن رشد لكي يستفيد من النظريات التربوية المعاصرة عن طريق جعلها أكثر

---

(1) Platon , La République , Tr: Robert Baccou , Garnier -Flammarion , Paris , P. 50.

(2) Introduction d'Alain de Libera , Discours décisif (AVERROES) .Tr: Marc Geoffroy ,G F-Flammarion ,Paris 1996 , P.71.

(٣) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) ص ٦٦٣.

ملائمة للإنسان العربي، إننا نرفض أن تكون المنظومة التربوية نسخة غربية ونريد أن نكون كابن رشد في اختيار أهم ما في النظريات المعاصرة لبناء منظومة تربوية شاملة.

إن التربية كل متكامل، يجب أن يكون على وتيرة واحدة من التواجد.فابن رشد الفقيه لم ينخرط في زمرة فقهاء التحريم، فلقد أكد على ضرورة التربية الموسيقية واعتبرها عاملا مهما في تربية روح المتمرن. ونحن اليوم في قرن التكنولوجيا المتطورة لا زالت التربية الموسيقية مستبعدة ومقصاة في كثير من المنظومات التربوية. وحتى وإن وجدت فلا يكاد الوقت المخصص لها يتجاوز الساعة في الأسبوع. ونفس الحال يصدق على التربية البدنية في العالم العربي.

٥- في طريقة نقد الحركات الإسلامية

لقد دأب ابن رشد على نقد متكلمة عصره، وألف في ذلك كتاب فصل المقال ومناهج الأدلة في كشف عقائد الملّة، ونقده للمتكلمة من حيث كونهم غالوا في الاعتقاد، وفرقوا الأمة شيعا، وأدخلوا في الدين ما لا ليس فيه أصلا، وألزموا به غيرهم كرها كما فعلت الأشعرية، ومن هنا يمكن أن نستفيد من ابن رشد من خلال التفكير في ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة التي تكاد تلعب نفس الدور الذي لعبه أصحاب مدارس علم الكلام. إن الحركات الإسلامية المعاصرة نفسها وقعت في دائرة التكفير، ومنطق الفرقة الناجية، والعقيدة الصحيحة، إننا نحتاج اليوم أن نكتب مثل مناهج الأدلة لكشف إيديولوجيات الحركات الإسلامية التي تسيء للإسلام أكثر مما تنفعه. وأن نكتب مثل فصل المقال في ما بين العلم والفلسفة والإسلام من اتصال.

إن ابن رشد يمكن أن نوظفه لترشيد الإسلام السّياسي، فالسياسة لا تخضع للثابت والمقدس وإنما جوهر التدبير المدني أن تكون القاعدة الأساسية ما قاله صاحب الشرع (ص): { أنتم أدرى بأمور دنياكم.}(١)

---

(١) حديث ورد في حادثة تأثير النخيل بالمدينة المنورة.

ربما يكون عصر ابن رشد أقل حدّة من عصرنا، فعلماء الكلام كانوا أهون من بعض الحركات الإسلامية اليوم، التي لا تنج فكرا بل تنتج دما، لقد كان علماء الكلام رغم السلبيات ينتجون ويبدعون، يحاورون ويعلمون. لكن زنابير هذا الزّمان تلتصق بجزيئات الماضي حتى أصبح الماضي يُختزل في قميص وسروال. وكان علماء الكلام لا يكفرون إلا في بعض المسائل بينما أصبح التكفير سمة عصرنا.

لقد تفرق المسلمون، وتاهوا في فقه الفروع، وأعلنوا استكانة العقل من حيث تقديس ما لا ينبغي أن يقدس، لم يكن الإسلام يوما مجرد لباس وهيئة، أو عبادات وفتاوى لقد كان الإسلام كما فهمه ابن رشد وغيره من الفلاسفة مشروعا للإنسان والمجتمع، ويتفاعل في حركية مع الآخر الثقافي.

لقد تنامت الحركة الإسلامية في عصرنا، ولازال الفكر غير قادر على تقديم تحليل مشخص لها، إذ لا زال السؤال:هل هي صحوة أم وعي متطرف ؟ هل هي عودة للإسلام أم تقدم نحوه ؟ هل هي إيديولوجية سياسية أم دعوة دينية؟

ونعتقد أن الفكر العربي المعاصر سيظل في منأى عن فهم الظاهرة الإسلامية مادام لم يستدع التراث ليستفيد منه في ما يطرأ عليه من مشكلات متجددة.

٦- في الجرأة على إبداء الرأي والموقف

والاستفادة العظمى في رأينا تكمن في وضع ابن رشد كنموذج للمفكر الحر الذي يقول آراءه ومواقفه بكل حرية، وتكون له الجرأة على قول الحقيقة. كما أن الموقف لا بد أن يكون واضحا من مسائل التحضر والسياسة والمجتمع، فالمثقف المعاصر يغازل في أغلب الأحيان السلطة، ويبحث في سراديبها عن منصب بائس، إن الموقف الذي يمليه الواجب على المثقف المعاصر هو أن يكون مرآة عصره، التي يستشف من خلاله مواطن الخلل وموارد الحقيقة.

لقد انتصر في عصرنا السّياسي على المثقف، والعامي على المفكر، فأصبح الشارع هو الذي يحرك السلطة ويخيفها، وهو الذي يملي على المفكر ما يبدع وما ينتج، وعليه وجب إعلان موت المثقف المعاصر. ما قيمة آلاف المثقفين إن كانوا بلا مواقف. وما قيمة السياسة إن لم يصنع دواليبها المثقف الواعي، لقد حاول ابن رشد أن تكون السياسة مهمة الفيلسوف وليس السياسي(الممارس لها)وذلك قمة الإصلاح الرشدي في مجال القول السّياسي: "والقول في "السياسة "والإصلاح السّياسي، قولا لا نجده في الثقافة العربية، لا لمن سلف ولا لمن خلف(١)".

والإصلاح السياسي كان يريد من ورائه ابن رشد تحديد منزلة رفيعة الفلسفة داخل البنية الاجتماعية،بحيث تضمن ذلك السلطة السياسية والتي ينبغي أن تكون ضد سلطة المتكلمة، وأهل الملل والنّحل(٢).

وموقف ابن رشد من مسألة المرأة يعتبر في غاية الوضوح والجرأة، ولم يستطع المثقف المعاصر أن يحذو حذوه في فهم الغاية الإنسانية التي تجعل المرأة والرجل شريكين في العلم العملي، وخاصة في تدبير المدينة. لقد تفرد ابن رشد في الدفاع عن قضية المرأة، وأن أطروحاته عنها تعتبر لحد الساعة مواكبة لمتطلبات التحضر. لقد وافق أفلاطون في كون المرأة والرجل توضع على عاتقهما نفس المهام التربوية والسياسية(٣).

٧- الحفاظ على إستقلالية المفكر

إن إشكالية المثقف في عصرنا غالبا ما ترتبط بالانتماء السياسي أو الثقافي، حتى بات التّسليم أنه لا يوجد مثقف في العالم العربي والإسلامي يملك استقلالية فكرية، أو يضع نفسه في خانة المنتمي للحق والحقيقة. إن ابن رشد كان مثال المفكر

---

(١) الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، ص ١٤.

(2) Introduction d'Alain de Libera, Discours décisif (AVERROES), P73.

(3) Platon, La République, P 30.

الذي رغم شرحه لأرسطو وأفلاطون يظل وفيا لذاته، وأن لا يعلن انتماءه المطلق للمعلم الأول أو الأخير. يقول الجابري مبرزا تلك الصفة النادرة اليوم في مثقفينا: "..فقد بقي محافظا على استقلاله الفكري، منصرفا بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي كان ينمو ويتفرع، أكثر فأكثر، كلما قطع فيه شوطا. المشروع الذي يتداخل فيه فتح باب الاجتهاد في الفقه، وتصحيح العقيدة، ورفع الظلم عن الفلسفة وتحريرها من إشكاليات علم الكلام[١]".

٨- إحياء العقلانية الرشدية:

قبل أن نعطي للعقلانية الرشدية بعدها الحقيقي في عملية تحديث وتنوير المجتمع العربي، نود أن نلفت الأنظار إلى مسألة استخدام العقل العمومي عند ابن رشد، ولا نعني بالعقل العمومي عقل الجمهور، فابن رشد وضع منذ البداية قطيعة إبستيمية بين العلماء والعوام. إنما المقصود بالعقل العمومي ما يرمي إليه الباحث فتحي المسكيني حين يبين جوهر العلاقة بين المفكر والجمهور: "إن هذه العلاقة الجوهرية مع الجمهور بوضعه مادة النزاع ورهانه في آن، إنّما تجعل مسألة الاستعمال للعقل العمومي، تنقلب إلى خطط متجاورة في هيئة تركيبها. لا تضجر من السؤال إلا عما تسكت عنه أو تخفيه[٢]". يحاول ابن رشد أن يجعل من العلماء العقل العمومي في إطار الدولة السليمة نظريا، فالجمهور لا بد له من عقل يفكر عنه، ويحتضن انشغالاته، ويستوعب أسئلته، والعقل العمومي هو الذي يستطيع أن يصرح ما يجب أن يصرح به للجمهور وما يجب أن يُستر ويكتم. إن هذه النظرية هي أولى عتبات حركة التنوير الرشدية، ليست العقلانية أن يتم تنوير الكل، ولكن العقلانية الرشدية تذهب إلى تنوير

---

(١) الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص .ص ١٣/١٤.

(٢) فتحي المسكيني (ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨ (م .سابق) ص٦٢.

الخاصة أولا، ثم محاولة تنوير العامة بما يتفق وطبيعتهم. إذن ليس النظر العقلي للجميع بل النظر له رجاله، وله مقامه ومقاله.

لقد توصل العقل العربي [مجازا لوحدة العقل الإنساني] إلى حقيقة مفادها أن التنوير لا يمكن أن يتم ضمن فكرة "الشعبوية "، فكلما أُقحم الجمهور في مسائل الفكر والسّياسة كلما كانت البلاد تعيش أسوأ مراحلها التاريخية. إننا بحاجة إلى ابن رشد لكونه فهم أن التنوير لا يعني التصريح لهم بالعلوم والمعارف، بل عين العقل في عدم التصريح إلا بما يتفق وطبيعتهم. ويقول في هذا الصدد أ.محمود حمدي زقزوق: "وسوف يتضح لنا من خلال هذه القراءة الجديدة المتأنية أننا اليوم أحوج ما نكون إلى ابن رشد من أي وقت مضى. فالأمر الذي لا جدال فيه أن عالمنا العربي الإسلامي في أشد الحاجة إلى حركة تنويرية شاملة في محاولة لإخراجه من حالة الجمود والتخلف التي تسيطر عليه منذ مدة طويلة(١)".

وبالرغم من الدّعوة المتجددة لعقلانية ابن رشد، فإنّنا نسجل تخوفنا من أن تكون عقلانية ابن رشد مجرد دعوة إيديولوجية بمعناه السلبي. وأن يوظف ابن رشد لأهداف سياسوية ضيقة، أو أن تستعمل في إطار التعصب للمكان، خاصة بعدما أصبح الفكر العربي المعاصر يحاول أن يقسم فكره إلى نمطين الشرق والغرب الإسلامي.

والأخطر من ذلك كله أن قراءة ابن رشد منذ مطلع القرن العشرين اتسمت بالإيديولوجية، وفي هذا الصدد يوضح ألكافون كوغلغن: "فقد بدا هناك اهتمام في بداية القرن بابن رشد على المستوى الإيديولوجي(٢)".

---

(١) محمد حمدي زقزوق (من كلمة:قراءات ابن رشد) مجلة الجمعية الفلسفية المصرية (م. سابق)ص ٧.

(٢) ألكافون كوغلغن (الرشدية العربية المعاصرة)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، (م.س)، ص١١٨.

٩-قيمة الطرح الرشدي لمسالة السلم

لم يكن ابن رشد في زمن يسمح بالتفرغ لمسائل السلم والسلام العالمي إلى غرار ما سيقدمه لاحقا كل من إيمانويل كانط وبيتراند راسل. لأن عصره عصر ملوك الطوائف والمدن المتحاربة، والملوك المتسلطة تسلطا أحاديا. أما الرعية -العوام- لم تخرج من دائرة القطيع الهائج على حد تعبير غوستاف لوبون.

وبالتالي فقيمة الطرح الرشدي للسلم تتمثل في تركيزه على مبدأي العدل والحرية، ولعل العالم الإسلامي اليوم أشد حاجة إلى الحرية والعدل ليخرج من سباته الحضاري الذي عمر طويلا، لكن رغم ذلك نسجل على ابن رشد ما يلي:

١ – نظر إلى الحرب والسلم نظرة رياضية، وحاول جعل كل واحد منهما مقولة واقعية، تتناسب وطبيعة الإنسان المنجذبة نحو قيمتين متناقضتين الخير والشر، كما هي نظرة تحاول أن تقيد الفعل البشري بالضرورة العقلية من منطلق قوله: "الحرب فضيلة عقلية."

٢ -- عدم اهتمامه بالجانب الروحي والتنظير له، ثم التبشير به، وابن رشد جعل الإنسان مجرد رقم في معادلة رياضية معلومة المجاهل والمتغيرات.

إن استحالة السلم وعرضيته لا تمنع من الدعوة إليه، فحتى وإن لم يتأسس كمشروع عام للإنسانية في إطار السياسة والعلاقات الدولية فهو ممكن التأسيس على مستوى الشعور الفردي والجمعي في أذهان الحفظة والناشئة، لأن الشعور بالسلام كقيمة يقلل من مجال العدوانية، ويوجه العنف نحو قيم الخير، ويقلص من ديمومة الحرب، ويمكن أن يؤسس في الذات البشرية قاعدة أخلاقية: "لا حرب إلا عند الضرورة القصوى" وقاعدة إنسانية "لا حرب بين الإنسان وأخيه الإنسان، فحياة الإنسان في حياة أخيه".

ماذا نستفيد من ابن رشد اليوم في مجال السّلم؟؟؟

تتباعد الأزمان لكن الأفكار لا تتباعد، إذ أن الفكرة تتجدد في كل وقت عندما تجد الشروط اللازمة لانبعاثها، فالفكرة كائن مسافر يستريح في بعض محطات الفكر ما شاء له سلطان المعرفة، ويسكن الهواجس كما تسكن النفوس الأجساد، ثم يعاود السفر من جديد.

ابن رشد حاضر في واقعنا المعاصر وإن اختلف زمانه من حيث الأشخاص والأمكنة، فإنه لا يختلف من حيث الوضع والأزمة، وتشرذم ذات البين، وضعف المؤسسات السياسية، وكثرة الطوائف والملل والنحل وقصر نظر الساسة.

فالعالم الإسلامي اليوم أشبه ما يكون بالأبله الذي يتبع كل ريح تهب ويعتنق كل مذهب يظهر وبالتالي يعيش تشرذما وتبعية واغترابا واستلابا ...

ومنه يمكن القول أن الضروري في السياسة للشارح العربي ابن رشد يمكن أن نستفيد منه اليوم انطلاقا مما يلي:

١ - الممكن لا يخرج عن دائرة المعقول، وكل ما هو معقول ممكن، والمدينة كمشروع عقلي واقعي لابد أن ترتكز على العلم المدني باعتباره الركيزة الأساسية لنجاح مشروع الفيلسوف، وتكتمل صورتها النموذجية بعد ذلك بالعلم الإلهي.

ومنه فأفكار السلام العالمي والأمن الكوني عندما نخضعها للواقع والعقل نكتشف كونها مجرد مقولات لا تحمل من المصداقية الأخلاقية والإنسانية إلا الشعار، ومنه فهي مجرد أكذوبة سياسية تكرس نزعة ثيموسية تحاول أن تنزع الاعتراف من الآخر سواء بالقوة أو الخديعة المبنية على فلسفة تصدير القيم الإنسانية الجوفاء.

٢ - إذا أردنا السلم والسلام العالمي فعلينا أولا الاستعداد للحرب، فالسلم لا يصنعه في عرف ابن رشد من كان جبانا أو ضعيفا، وشاهده على ذلك مدينة القلة فأهلها منقادون للسلم جانحون إليه ليس حبا في السلم وإنما زُرع في نفوسهم الخوف من كثرة أهل المدن الأخرى. فتراهم لا يميلون إلى الحرب ولا يفكرون في مواجهة الأخر،

فالسلم لا يمكن أن يحدث مع الآخر -الغالب- إلا إذا كان استسلاما، وعليه يجب التفرقة بين الجنوح للسلم والاستسلام.

الجنوح إلى السلم يعني أن الجانح إليه كان طرفا في عقد السلام، ويملك من القوة والعدة والعتاد ما يضمن للسلام الديمومة -الدوام نسبي-، أما الاستسلام فهو تسليم مصير المغلوب للغالب لعدم امتلاك المغلوب القوة التي تكفل له المجابهة والمبادرة.

٣ - عدم النظر للواقع الراهن والحدث الاجتماعي من منظور طوباوي، فالسلوك السحري سلوك غير سوي، لكونه يجعل الجماعة تفقد وعيها التاريخي والحضاري أمام سحرية الشعور المزيف، إن أغلب الأمم الحالمة صنعت نهاية مسيراتها وخرجت من مسرح التاريخ.

٤ - لا وجود للسلام العالمي الدائم إلا كمقولة فلسفية مفارقة للواقع، فالإنسان جبل على الاختلاف في اللون واللسان والفكر والمعتقد، وبالتالي فالصراع والتدافع سنة كونية بين الناس، وحتمية تاريخية لا يمكن تجاوزها بمقولات ساذجة تحاول أن تجعل العالم جماعة واحدة، أو مدينة واحدة تحت قبعة وحداني النظام.

٥ - بدل التفكير في مشاريع السلام العالمي الوهمية ينبغي التفكير في مشاريع أقرب إلى الواقع والعقل، مثل مشروع توجيه الحرب، أو ما يصطلح عليه أحيانا السلم المسلح، لأن الحرب ستظل قائمة بشكلها الآني أو بآخر، فبدل توجيهها توجيها غير مشروع نحاول قدر الإمكان توجيهها توجيها يخدم الغاية الإنسانية الموحدة.

وابن رشد ركز في الضروري على كون جميع البشر سواء كانوا رجالا أو نساء، مشتركون في غاية عظمى هي الوحدة الإنسانية.

٦ - عدم تجاهل التاريخ البشري الحافل بالأحداث والعبر، فلم يتحقق تاريخيا أي مشروع سلام عالمي، لأن الحادثة الإنسانية محكومة بقوانين وغايات، والسلم الدائم يتناقض مع الغاية من وجود البشر، فالبشر لو لا الصراع والنزاع ما رسموا لأنفسهم

تاريخا ولا وجودا، وما كانوا ليكونوا لو لم يكونوا متصارعين، غير أن الصراع الكوني والتدافع الحتمي غير مستقل عن القيم الإنسانية العليا، فالتدافع غير مشروط بالحرب الدامية، وإنما يمكن أن يكون بابتكار الحرب المسالمة.

٧ – كل مشروع سلام سواء دائم أو ظرفي لا يمكن أن يتحقق إذا لم تمتلك الدولة أو الجماعة الداعية إليه القوة المادية والمعنوية ما يضمن عدم نقض بعض الأطراف لعقد السلام، فالقوة هي التي تصنع السلم. والعالم العربي والإسلامي لا ينبغي أن ينخدع بالشعارات العالمية التي تحمل خلف بريقها أهدافا ثيموسية.

وفي الختام أود أن أؤكد ما توصل إليه الباحث أوليفر ليمان : "وهكذا نعود في الخاتمة إلى السؤال الأصلي في هذا البحث ونفكر فيما بقي من فلسفة ابن رشد ؟؟ وإذا ما تطلعنا إلى ما وراء المصطلح القديم في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى يمكننا أن نقدر أن فكره يشارك في أهم المناقشات على طول الأزمنة. وبذلك فهو بعيد عن أن يكون قد مات. وهذه فكرة تبعث فينا الحماس إذ أنها توحي بأن فكره يمكن أن يدرس باعتباره فلسفة، ولا يبقى حكرا على تاريخ الفلسفة(١)".

إن حرص الفكر العربي المعاصر على إحياء الجانب الحي من ابن رشد يعطي لنا سبل المراهنة على عقلانية ابن رشد، التي نحاول من خلالها الحد من تنامي ظاهرة اللامعقول: "ومن هنا فهذا الرهان اللامحدود على إحياء عقلانية ابن رشد، يمكنه أن يفسر عمق القلق الذي يعزى كثيرا من الباحثين، من مخاطر تمادي الانزلاق، في مهاوي العنف "اللاعقلاني "ويؤكد إيمانهم بأم للعقلانية النقدية المنفتحة تراثا عريقا في الثقافة العربية(٢)".

---

(١) أوليفر ليمان (ماذا بقي من فلسفة ابن رشد ؟) ص٦٧١.

(٢) بركات محمد مراد (ابن رشد فيلسوفا معاصرا) المجلة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، م. سابق، ص ٦٧٦.

لكـن هنـاك نقطـة رئيسـة، ينبغـي التنبيـه لخطورتهـا، فلقـد تحـول ابـن رشـد في عصرنا إلى أسطورة، وأحيطت شخصيته بهالة من الأوصاف، انطبعت عنه في أذهان كثير من النـاس صور العـالم المادي، والعلمـاني المؤمن، والفقيـه الفيلسوف... فالعمل العلمي الذي يجب أن يكون هو دراسة ابن رشد بعيدا عن تلك المغالطات الإيديولوجية، والتوظيف السافر لشخصيته التراثية في بعض مسائل وقضايا عصرنا لا تمت لزمن ابن رشد بصلة.

ولعل أ.محمود قاسم تنبه لأسطورة ابن رشد،فأراد أن يُلفت الباحثين العرب إلى ضرورة فهم ابن رشد بعيدا عن أي إسقاط: "وعلى هذا النحو يهدف عملنا المتواضع إلى إعادة النظر في قضية ابن رشد، غير أننا نأمل أن يعيد المؤرخون النظر فيها المرة في جو من الإنصاف والحيدة العلمية، أي في جو يتحر فيه المرء من كل فكرة عاطفية وهمية، أيا كان مصدرها ونوعها[(١)]".

إن الاستنجاد بابن رشد في الحقبة المعاصرة يعد وهما وسلوكا سحريا، فابن رشد لن يحقق التنوير في العالم الإسلامي، كما أنّه ليس هو من أحدثه في الغرب المسيحي سابقا، لقد كانت بلاد المسيحية في حالة تأهب حضاري، فأخذت ابن رشد معلما لها، لأنه يمُثل حضارة مزدهرة. كما نفعل نحن اليوم عندما نختار من الغرب أبرز المفكرين، ليس لقدرتهم على تحقيق الوعي، بل نختارهم لكونهم يمثلون حضارة راقية في عصرنا.

يعلق أ.أنطوان سيف على فكرة استدعاء ابن رشد فيقول: "إنّ استدعاء ابن رشد في هذه المرحلة له مسوغاته التي لا تخفي ملامحها ومخاوفها.فالاستنجاد به في معركة جُعل هو ملهمها لا يُخفي مخاطر التباس كبير، على الرغم من صفاء النوايا والهداف[(٢)]".

---

(١) قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢، ص٣٨.

(٢) سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص٨٤.

غير فكرة الاستنجاد بابن رشد تتجه نحو النكوص الحضاري، فعندما يجتمع جهابذة الأمة ويعلنون بالإجماع حاجتهم إلى ابن رشد، ندرك أن الذات العربية لا زالت تعيش حالة السبات الحضاري، إن بيان الكتاب التالي يعكس العطالة الفكرية في العالم العربي: "إننا في هذه الأيام في أشد الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير الروح التي تجلت في فلسفة ابن رشد[١]".

---

(١) نقلا: عن المصدر السابق، ص ٤٥. [النص مقتطف من بيان ملتقى النزعة العقلية عند ابن رشد، حرره كل من: حسن السعاتي، توفيق الطويل، زكي نجيب محمود، جورج شحاته..]



الخاتمــــــة

إن ما نخلص إليه في آخر البحث، هو أن كل تنظير سياسي في اعتقادنا مرتبط بالطموح الشخصي للفيلسوف المُنظر، كما هو في أغلب الأحيان تعبير عن ما يختلج في اللاشعوري الفردي والجمعي. إذ ليس هناك تفكير سياسي خالص لذاته، فكل تفكير هو في الحقيقة انعكاس للواقع المرفوض، والمأساة الاجتماعية التي تفرض على الفيلسوف الواعي ضرورة تحليلها ونقدها، ومن ثمة تجاوزها بمشروع يتسم في أغلب الأحيان باليوتوبيا.

إن اليوتوبيا رغم سلوكها السحري تعبر عن حالة وعي متقدمة للمشكلة السياسية[١]، تتطلب من الفيلسوف في المكان غير المناسب سياسيا التحليق بخياله لينسج معالم غد مشرق.

إن البحث من خلال دراسة كتاب الضروري في السياسة مكّننا من فهم ظاهرة قلق عبارة الفيلسوف، والتي تعني محاولة تجديد حالة الوعي[٢]، وإعادة بناء الإنسان من خلال تربيته تربية تقضي على نظام حكم المجتمع الراهن.

فأفلاطون عندما صرح بضرورة خضوع المدينة الفاضلة لحكم الفيلسوف[٣]، إنما كان يقصد شخصه وذاته، ذلك أن الصفات المذكورة تتناسب وحال أفلاطون، فهو قد حصّل العلوم النظرية والعلوم الرياضية وبلغ من العمر خمسين سنة، وهي السن التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم الفيلسوف، وأفلاطون كان يمثل المعارضة الإيجابية التي تستعمل الرمز والخيال السياسي لتمرير مشروعها السياسي.

---

(1)René Dumont, L'utopie ou la mort! . POINTS. paris. P.179.

(2)Ibid. P.10.

(٣) برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تعريب: عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨، ص٣٠.

ونفس القول يصدق على أرسطو في كتابه السياسة فعندما نظَّر لمدينة العقل والواقع كان يؤهل نفسه كشريك للحاكم في الحكم، إذ ينبغي أن يكون الفيلسوف هو العقل المدبر والمفكر بصفته يمتلك اللوغوس، في الحين أن الحاكم عليه ممارسة الرأي من منطلق امتلاكه للفعل، وبالتالي ففلسفة أرسطو جاءت لتحافظ على مرتبته ومنزلته في بلاط الأسرة الحاكمة، وتلك بغية كل فيلسوف دخل المعترك السياسي لأنه إلا وفي نفسه من الحكم والسلطة شيء ما.

ونفس الحال يصدق على ابن رشد، فهو لم يكتب في الفكر السياسي إلا بعد أن رأى أبا يحي يتأهب لأخذ الحكم لنفسه بدل من أخيه المنصور الذي كان تحت وطأة المرض، ولعل الأمير الطموح ظن أن نهاية المنصور قد قربت، فطلب من ابن رشد تأليف كتاب في السياسة الفاضلة يجعله منهاجا ودستورا.

وابن رشد نفسه وهو يقدم الكتاب للأمير أعطى للفيلسوف المنزلة الرفيعة، وخالف أفلاطون في مسألة حكم غير الفيلسوف، إذ اعتبر أنه إذا وجد الأمير الشجاع [الموحدي] فمن الواجب أن يشاركه الفيلسوف في الحكم بالرأي والنظر.

وابن باجة الفيلسوف الهارب كما يسميه ابن رشد، عندما يُنظِّر لمدينة الفرد فهو ينظر لحكم الفيلسوف الذي يأس من الوصول إلى الحكم في زمانه، إن مدينة الفرد هي سلوك سحري يجد فيه فاقد الرجاء الفرصة المتاحة لتفريغ مكبوتاته وإرواء تعطشه للسلطة.

إن ما نريد أن نصل إليه هو أن التنظير السياسي دوما يرتبط بنزعة فردية تحاول أن تجد لنفسها منزلة في اللعبة السياسية، ليس هناك فيلسوف بريء من الميل نحو السلطة، فكل نظرية سياسية إلا وهي مشروع صاحبها قبل كل شيء، فالمفكر الإسلامي منذ عصر تدوين مآثر الخلافة والأحكام السلطانية يريد من ما ينتجه التَّمكين لنفسه في هرم السلطة.

وأغلب الكتب السّياسية نجد فيها تلميحا وتصريحا في مقدمتها للملك أو السلطان، طالبين من الله أن يسدد خطاه وأن يمد في عمره وأن ينصره الله ويؤيده بفضل منه.

وحتى الفيلسوف الذي لم يكن له حضور في البلاط، فهو عندما يُنظر للمدينة أو الدولة ينظر للمذهب الذي يعتنقه برغم من زهده في الحكم والسلطة، فالفارابي على سبيل المثال لا الحصر عندما يتحدث على لسان أفلاطون فهو يستعمل أسلوب التُّقية، لأن المقصود بالمدن الجاهلة الخلافة العبّاسية والدويلات الجرثومية المتنامية في أصقاعها، فالحاضر هو أفلاطون لكنّه في الحقيقة هو الغائب، فالحاضر هو الفكر الشّيعي الإسماعيلي. فمدينة الفارابي مدينة إمامية شيعية، تنتظر حكم الإمام العادل المعصوم عن الخطأ.

فالفارابي عندما يتحدث عن حكم الفيلسوف أو النبي فهو لا يقصد شخصه [البستاني] كما لاحظنا مع من سبق ممن ذكرنا من الفلاسفة، ولكن يقصد من يعتقده وفق مذهبه الشيعي ألا وهو الإمام، وعندما أورد ذكر مصطلح النبي فهو لم يذكره على سبيل ما حدث في الماضي حين كان الحكم يتولاه النبي بصفته يحمل معالم العصمة والكمال لارتباطه بالله، وإنما ذِكر النبي جاء متوافقا مع الطرح الشيعي والإسماعيلي على الخصوص، الذي يعتقد أن النبوة انتهت في ذات محمد الشخص لكنها تستمر في آل البيت روحا متجلية في شخص الإمام النوراني.

وبالتالي فالفيلسوف المنعوت بالحكم هو الإمام الذي يمتلك القدرة على الاتصال بالله، والذي تجعل منه الشيعة المعلم الهادي لدولة المستضعفين في الأرض، والمخلص العادل الذي يقوض معالم دولة الشر التي تملأ المعمورة والأرض الإسلامية على الخصوص. وذكره للعقول التسعة والعقل المستفاد ليس تماهيا أو تناصا مع الطرح الفلسفي اليوناني كما يدل عليه ظاهر الكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بل هو توظيف

رمزي، فكل عقل من العقول إلا ويتطابق مع مرتبة إمام من أئمة الشيعة، في حين يرمز العقل المستفاد إلى أكمل الأئمة وأوثقهم ارتباطا بالله، والذي هو الإمام المهدي المنتظر [المخلص].

والفارابي هنا لا يختلف عن ابن رشد أو ابن باجة ولا عن الماوردي، فليس هناك اختلاف بين التنظير وفق الميل الذاتي والتنظير وفق الميل المذهبي أو العقائدي.

إن مكيافيللي كان المنظر الشجاع الذي لمح للحاكم بضرورة إشراك المثقف في السلطة(1)، لكون المثقف يمتلك الآليات التي تساعد الحاكم على التمكين لسلطته، وتخدير الكتلة اللحمية المتحركة من الهيجان السياسي الذي تحركه بطبيعة الحال النخبة المعارضة، فالعامة على مر تاريخ الفكر السياسي لم يكن لها دور المعارضة الإيجابية، وإنما كانت دوما ضحية الخطاب الذي يتفنن في صناعته القادة، والذي استطاع عالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لبون أن يعريه تعرية تامة، فبيّن أن الجماعات التي يقامر رجالات السياسة على دورها في التغيير لم يكن لها دور في تشكيل الوعي السياسي، بل كان لها دور القطيع الهائج الذي يقتلع كل ما يجده أمامه ساعة هيجانه(2)، فالجماعة البشرية هي كالموج أو الوادي الهائج لا تعرف إلا القلع والهدم. والمعتزلة ذهبت قبل غ. لوبون إلى نقد العامة وتجاهل وعيهم الزائف، معتبرين أن الله قد حكم على العامة من فوق سبع سموات بالجهل والضلالة وشبههم بالأنعام، فكيف يصبح العامة مرجعية للفكر أو حتى موضوعا للوعي السياسي أو المعرفي ؟؟، ونفس المنحى نجده عند ابن رشد في نقده للغزالي وابن طفيل حين صرحا بالمعرفة للعامة، بل نلاحظ معالم العبارة الغاضبة في الخطاب الرشدي حيال محاولات نزول المثقف إلى

---

(1) مكيافيللي، نيقولا، الأمير، تعريب: خيري حمّاد، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٥ ص١٣٥.

(2) لبون، غوستاف، روح الاجتماع، موفم للنشر، الجزائر، ط ١، ١٩٨٨، ص١٨٢.

مستوى العامة والدهماء. واليوم نفس الحال نشاهده في أدبيات الأحزاب الإسلامية التي فتحت باب التّعالم أمام العوام، وأصبحت قيادتها في أيدي من لا يفقهون قولا.

إن شر ما يلحق المعرفة من تدنيس أن تصبح موضوع حديث العوام، فأفلاطون في معارضته للحكم الأثيني السائد كان ينظر للقطيعة مع حكم الغوغاء الذي راح ضحيته العقل اليوناني سقراط.

إن رفض الحكومة الجماعية عند كل من أفلاطون والفارابي ثم ابن رشد نابع من إيمانهم أن السياسة إذا امتهنها العامة أصبحت عملا بلا علم، واجتماعاً بلا سياسة، وفعلا بلا أخلاق، ومصيرا بلا سعادة، ونهايتها حدوث انقلاب في السلطة الجماعية إلى سلطة استبدادية، يكون الطغيان شعارها الأول.

والقطيع الهائج لا يتحكم فيه الحاكم بسلطته مهما بلغت من القوة والسيطرة بل يتحكم فيه بما يمتلكه من مثقفين.

إن كتاب الأمير لمكيافيللي يكشف في تلافيف عباراته الصارمة دعوة لمشاركة المثقف في المشروع السياسي، وتحذير الملك من تهميش المثقف الذي يضمن استقرار الحكم لا بالحكم وإنما بالحكمة.

وفي تاريخنا الإسلامي صور جلية تبين مدى ارتباط بقاء السلطة ببقاء المثقف، فلما خرج الإمام العز بن عبد السلام من مصر بعد أن تمرد المماليك على سلطته الفكرية خرج معه أغلب سكان مصر، مما دفع وزراء الملك إلى دفعه لإرضائه، والتّمكين لفتواه من رقابهم، لأن ذهاب ملكه ارتبط في تلك اللحظة بذهاب الإمام.

إن المثقف العضوي بالتّعبير الغارمشي موجود في ثنايا كل مشروع سياسي، وكل مشروع مدينة حالمة، يقبع فيلسوف حالم بالسلطة والحكم ولو على مستوى الخيال واللاشعور السياسي.

إن الفقيه السياسي الذي هو أكثر تهمة ونقدا من قبل الأنتلجنسيا الرافضة للسلطة، باعتباره خادما للسلطة والطغاة، لا يختلف وضعه عن المفكر أو الفيلسوف الذي يُنظر لمدينة أو دولة نموذجية، حتى ولو كان حاكمها نبيا أو فيلسوفا.

إننا في الأخير نأمل أن يتجه الفكر السّياسي المعاصر نحو تجسيد مقولات الفضيلة، وأن يجنح بخياله نحو إنتاج يوتوبيات جديدة، لأن انعدام اليوتوبيا هو النهاية والموت.

العالم يحاصرنا بنماذجه السياسية، ونحن نقبع داخل كهوف الماضي، أو نأسر أنفسنا في أنظمة الغرب.

العالم الغربي يعلن النهايات ويصنع البدايات، وينتج في نفس الوقت اليوتوبيات المعاصرة، إنه يُفتق الحلم البشري. ويطور الخيال السّياسي لينسج معالم غد مجهول. لكنه رغم ذلك يبقى يوتوبيا في اتجاهاته الرئيسة، والتي تحددها ماريا لويزا (M.L.Berneri): "وهناك اتجهان رئيسيان يتكشفان في الفكر اليوتوبي عبر العصور: اتجاه يبحث عن سعادة الجنس البشري من خلال الرفاهية المادية، وإذابة فردية الإنسان في المجموع وفي مجد الدولة. واتجاه آخر يتطلب درجة معينة من المادية، لكنه يعتبر أن السعادة هي نتيجة التعبير الحر عن شخصية الإنسان(١)".

فهل نستطيع اليّوم أن نقتدي بابن رشد والفارابي..؟؟ ولما لا نحل مشاكل عصرنا بما أودعه الله فينا من نعم العقل والخيال.؟؟

---

(١) برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص١٩.

المصادر

١- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠.

٢- ابن باجة، تدبير المتوحد، دار سراس، تونس، ط ١، ١٩٩٤.

٣- أحمد بن الداية، العهود اليونانية، تحقيق: عمر المالكي، الشركة و.ش والتوزيع، الجزائر ١٩٧١.

٤- ابن الحداد، الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٣.

٥- ابن الطفيل، حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط ٢، ١٩٩٤.

٦- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مج ٢، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦.

٧- ابن رشد، أبو الوليد، الضروري في السّياسة، تعريب أحمد شحلان (من العبرية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

٨- ابن رشد، أبو الوليد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطمة.ك.. الذهبي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

٩- ابن رشد، تلخيص الشعر، تحقيق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.

١٠- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٥٩.

١١- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق سالم محيسن، مكتبة كليات الأزهرية، القاهرة، ج٢، ١٩٧٠.

١٢- ابن رشد، فصل المقال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

١٣- - ابن رشد، السماع الطبيعي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

١٤- ابن رشد، ما بعد الطبيعة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

١٥- -ابن سنا، الشفاء (المنطق ج٨)، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ١٩٥٤.

١٦- إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسائل، تحقيق عامر ثامر، منشورات عويدات، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.

١٧- أرسطو، السّياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، د. ط. س.

١٨- أرسطو، في السياسة، تعريب أ. برباره البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت، ط ٣، ١٩٨٠.

١٩- أرسطو، علم الأخلاق، ترجمة: أحمد لطفي السّيد، ج ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

٢٠- الجاحظ، أبو عثمان، كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق فوزي عطية، الشركة اللبنانية للكتاب، د (ط.س).

٢١- الفارابي، إحصاء العلوم، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٢٢- الفارابي، أبو نصر، كتاب السّياسة المدنية، سراس للنشر، تونس، دون ط، ١٩٩٤.

٢٣- الفارابي، السياسة المدنية، تق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٢٤-الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.

٢٥- الفارابي، كتاب الحروف، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت،١٩٧٠.

٢٦- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادتها، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥.

٢٧- الفارابي، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.

٢٨- القزويني، زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، لم تذكر _ط.س).

٢٩- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠.

٣٠- مكيافيللي، نيقولا، الأمير، تعريب: خيري حمّاد، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط ١٢، ١٩٨٥.

المراجع

١- أبيقور، الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، د. ط، ١٩٩١.

٢- الإدريس، علي، الإمامة عند ابن تومرت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

٣- أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٩.

٤- برنيري، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تعريب: عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨.

٥- بغورة وآخرون، أرسطو وامتداداته الفكرية في ف. ع. الإسلامية، أعمال ملتقى الثاني للفلسفة، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، ٢٠٠١.

٦- بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السّياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨.

٧- بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السّياسية في الإسلام الأول، دار إقرأ، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.

٨- برنال، إدموند جون، الموجز في تاريخ العلم، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٦٢.

٩- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٧، ١٩٩٨.

١٠- الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة بن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

١١- الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.

١٢- الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

١٣- جان جاك، شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.

١٤- جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، تعريب علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٩٨٣.

١٥- جلال، محمد شرف، نشأة الفكر السّياسي في الإسلام وتطوره، دار النّهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٠.

١٦- خاتمي، محمد، مدينة السّياسة، دار الجديد، لبنان، ط ١، ٢٠٠٠.

١٧- روجيس، دوبري، نقد العقل السياسي، تعريب: عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٨٦.

١٨- دنكان، جان ماري، علم السياسة، تعريب: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

١٩- حنفي، حسن، من النقل إلى الإبداع /الإبداع (الحكمة العملية)، مج ٣، دار قباء، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠١،١.

٢٠- رسلان، صلاح الدين، الوزارة، دار قباء، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

٢١- رسلان، صلاح الدين، الوزارة، دار قباء، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.

٢٢- سلمى الخضراء الجيوسي وآخرون، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩.

٢٣- سواح، فراس، مغامرات العقل الأولى، منشورات علاء الدين، دمشق، ط ١١، ١٩٩٦،

٢٤- سيف، أنطوان، وعي الذات وصدمة الآخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.

٢٥- سعدييف، أرثور، ابن سينا، تعريب: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧.

٢٦- شلبي، إبراهيم أحمد، تطور الفكر السياسي، الدار الجامعية، بيروت ط ١، ١٩٨٥.

٢٧- قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٢.

٢٨- العلوي، جمال الدين، المتن الرشدي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٨٦.

٢٩- عبد الواحد، علي وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، دار عالم الكتب، القاهرة، دون ط، ١٩٧٣،

٣٠- عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط٤، ١٩٩٨.

٣١- غليون، برهان، نقد السّياسة /الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.

٣٢- العشماوي ، محمد سعيد، العدالة، دار إقرأ، بيروت، ط ٣، ١٩٨٦.

٣٣- الخنساء، سلمى حمزة، تاريخ الفكر السياسي القديم / الوسيط، (لم تذكر الدار ومكان الطبع)ط١، ١٩٨٨.

٣٤- نويهض، وليد، الإسلام والسياسة، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

٣٥- التركي، فتحي، أفلاطون والدّيالكتيكيّة، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥.

٣٦- كيسيديس، ثيوكاريس، سقراط، تعريب طلال السهل، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٧.

٣٧- ميخائيل، حنا، السياسة والوحي – الماوردي وما بعده، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٣٨- أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط ١، ٢٠٠٠.

٣٩- الغبريني، أبو العباس، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط٢، ١٩٨١.

٤٠- الكعبي، المنجي، الشرح المنشور لابن رشد على مقالة أرسطو في النفس، مطبعة تونس قرطاج، ط١، ١٩٩٨.

٤١- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ج ٢، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠.

٤٢- زروخي، إسماعيل، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٠.

٤٣- لبون، غوستاف، روح الاجتماع، موفم للنشر، الجزائر، ط ١، ١٩٨٨.

المعاجم

١- ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، مج ٦، دار صادر، بيروت، ط ١.

٢- شاتليه، فرنسوا وآخرون، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.

٣- دغيم، سميح، مصطلحات العلوم الاجتماعية والسِّياسية في الفكر العربي والإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.

٤- التهانوي، محمد أعلى بن علي، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية، مج ٥، دار خياط للكتب والنشر، بيروت، ط١.

٥- القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، مج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٨.

٦- بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

٧- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

٨- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر، (د ون ط)، ١٩٨٣.

٩- روزنتال. م، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، (دون ط / س).

١٠- القسطنطيني، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مج ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة أو سنة.

المقالات

١- محمد أركون (ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير)ترجمة هشام صالح، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٧، العدد ٠٤، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، ١٩٩٩.

٢- حسن حنفي (الاشتباه في فكر ابن رشد)مجلة عالم الفكر نفسها ـ.

٣- ألفردل.عبري(دور الفيلسوف في المجتمع في نظر ابن رشد)ترجمة مقداد عرفة منسية، أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس،١٩٩٩.

٤- أحمد شحلان (هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد)أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢، منشورات المجمع الثقافي، تونس، ط ١، ١٩٩٩.

٥- عبد القادر ابن شهيدة (في الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد) أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مج ٢، منشورات المجمع الثقافي، تونس، ١٩٩٩.

٦- البخاري حمانة (ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم)أعمال ملتقى ابن رشد (تونس ١) ١٩٩٩.

٧- محمد بركات (ابن رشد فيلسوفا معاصرا)أعمال ملتقى ابن رشد تونس ١٩٩٩.

٨- ربيع، ميمون (القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها) أعمال ملتقى ابن رشد ١٩٩٩.

٩- محمد محجوب (شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون)أعمال ملتقى: ابن رشد فيلسوف المشرق والمغرب ١٩٩٩.

١٠- عثمان ابن فضل (مساهمة ابن رشد في تطوير القانون ومادة القانون المقارن في القرون الوسطى) أعمال ملتقى ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب ١٩٩٩.

١١- عبد الرزاق قسوم (المنهج العقلي عند ابن رشد حلقة وصل في حوار الحضارات)ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ١٩٩٩.

١٢- محمد المصباحي، (منزلة العقل العملي في فلسفة ابن رشد)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس، ١٩٩٩.

١٣- صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي سعادة المدينة أو سعادة الفرد ؟)أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأول، تونس،١٩٩٩.

١٤- فريدرخ نيفونر (منزلة المرأة عند ابن رشد)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية – عدد خاص بابن رشد -، العدد ١٩، ١٩٩٨.

١٥- صالح مصباح (الفيلسوف ومدينة الملّة)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨.

١٦- فتحي المسكيني (ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل)المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٩، ١٩٩٨.

١٧- صالح مصباح (ابن رشد وأشكال الحكم السياسي)مجلة الجمعية الفلسفية التونسية.

١٨- محمد علي الكبسي (القول السياسي عند ابن رشد)مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ٨، ١٩٩٩، ص ١١٦.

١٩- إرقن روزنتال (أراء ابن رشد السّياسية)مجلة البينة، المغرب، ١٩٦٢..

٢٠- شرف الدين الخرساني (ابن رشد حياته، تأثيره ولآثاره)مجلة ابن رشد، فصلية تصدرها دار مارينورللنشر، العدد الأول، ١٩٩٨.

٢١- عبد الله شريط (المسألة الاجتماعية عند ابن رشد - المرأة والدولة.) مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة بالجزائر، العدد ٠٥، ١٩٩٩.

٢٢- حسن حنفي (ابن رشد شارحا لأرسطو)من كتاب أعمال ملتقى ابن رشد ١٩٧٥، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،ج ١، ١٩٨٥.

Bibliographies

1- AVERROES, Discours décisif ,Tr: Marc Geoffroy ,G F-Flammarion ,Paris 1996.

2- Platon , La République , Tr: Robert Baccou , Garnier –Flammarion , Paris.

3- Brisson Luc et Jean- François Pradeau, Le vocabulaire de PLATON; Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1998.

4- BADAWI ,ABDRRAHMAN, HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM,L l/p.j Verin, Paris.

5- Strauss ,Leo Et Josep Cropsey L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE, P.U.F, E1, PARIS, 1994.

6- Schuhl; Pierre Maxime; L'œuvre de Platon, Librairie philosophique J.Vrin; Paris, 1984.

7- René Lefebvre, POLITIQUE Aristote, Ellipses/ édition marketing S.A, Paris 1997.

8- Hermant Abel, Platon. Grasset, 29'Edition ; 1964.

9- René Dumont, L'utopie ou la mort! , POINTS, paris.

10- Jacob André et des outres, Les œuvres Philosophiques, Tome 1, PUF, Paris, 1990.

11- Jacob André et des outres, L'UNIVERS PHILOSOPHIQUE, éditions PUF, Paris,1989.

12- Jacob André et des outres , LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES, éditions Tome 1 et 2 , PUF, Paris , 1990.

13- André Lalande , vocabulaire (T et C) DE LA PHILOSSOPHIE , P.U.F, Paris, Neuvième édition , 1962.

14- Renan, Ernest, Averoos et L'averroïsme, Maisonneuve et larose, PARIS, 1997.

15- Oliver Leaman ,Averroes and his Philosophy ,Clarendon press.OXFORD.1988.

فهرس الموضوعات

رقم الإيـــداع : ٢٢٠٢٦ /٢٠٠٥

الترقيم الدولى : 977 - 294 - 354 - 9